

# ISLAMISME ET SOCIALISME

---

**Thèse pour le Doctorat**

*(Sciences Politiques et Économiques)*

*Présentée et soutenue le 7 Juin 1929, à 14 heures.*

PAR

**Mouhssine BARAZI**

Diplômé de l'Institut de Criminologie de Paris

---

*Président : M. DESCHAMPS.*

*Suffragants : MM. OUALID  
MAUNIER.*

---

PARIS

Librairie Orientaliste Paul GEUTHNER  
13, rue Jacob, VI<sup>e</sup>.

1929

*Thèse Paris  
1929.*



# ISLAMISME ET SOCIALISME

---

**Thèse pour le Doctorat**

*(Sciences Politiques et Economiques)*

*Présentée et soutenue le 7 Juin 1929, à 14 heures.*

PAR

**Mouhssine BARAZI**

Diplômé de l'Institut de Criminologie de Paris

---

*Président : M. DESCHAMPS.*

*Suffragants : MM. OUALID  
MAUNIER.*

---

PARIS

Librairie Orientaliste Paul GEUTHNER  
13, rue Jacob, Vle.

1929

\* 20132

**La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.**



*A la mémoire de mon père*

*M.B*



Digitized by the Internet Archive  
in 2026

# ISLAMISME & SOCIALISME

---

## AVANT-PROPOS

---

Cette étude n'est pas un plaidoyer en faveur d'une doctrine contre une autre. Nous n'entendons pas prendre part ici à un débat devenu séculaire, qui met aux prises les partisans du socialisme et ceux de l'individualisme. Nous nous proposons, faisant abstraction de nos sentiments et convictions personnels, de rechercher si la religion prêchée par Mahomet et connue sous le nom d'Islamisme s'est occupée des rapports économiques des hommes entre eux durant leur vie ici-bas, et, dans le cas affirmatif, si la conception qu'elle a eue à cet égard est ou non conforme, favorable ou défavorable à la doctrine socialiste.

Tel est l'objet de notre étude qui est, on le voit, purement historique. Nous éliminerons de son cadre les quelques théories ou tendances imprégnées d'un certain communisme qui sont nées au sein de l'Islam, mais qui sont complètement indépendantes de l'Islamisme, étant dues exclusivement aux spéculations philosophiques de leurs auteurs ; il en est ainsi des idées sociales du poète Aboul Oula s'apparentant à celles des Cyniques, de la Cité parfaite néoplatonicienne de Farabi, du mouvement révolutionnaire et, en certains points, socialiste, des Quarmates.

Ainsi restreint, l'intérêt de notre sujet n'est pas pour cela négligeable. Le rôle que joua l'Islamisme dans l'histoire de la civilisation humaine et l'influence qu'elle exerce dans le monde encore de nos jours, ne sont ignorés de personne.

Il nous a paru d'autant plus utile de mettre au point la position que prend cette religion en face du problème social qu'aucun ouvrage n'a encore, à notre connaissance, paru sur ce sujet.

Notre travail n'a point la prétention d'être complet ; mais nous avons l'intime satisfaction d'avoir donné à l'érudition autant de droits qu'à l'impartialité et ainsi, d'avoir ouvert la voie à des recherches ultérieures qui augmenteront peut-être le patrimoine de l'Histoire des Doctrines Economiques.

---

## INTRODUCTION

---

# L'Islamisme et la Question Sociale

---

### SOMMAIRE :

1. — L'Islamisme n'est ni hostile ni indifférent à l'acquisition des richesses. — 2. - L'existence de préoccupations sociales dans l'Islamisme. Le cumul du temporel et du spirituel. Critique de la thèse de Monsieur Abderrazek.

3. — Définition du socialisme.

Dans la plupart des religions, le domaine des révélations s'est à peu près restreint aux soucis de la vie future. Le souci de réglementer les affaires de ce monde a été laissé aux pouvoirs temporels.

Le Christianisme par exemple serait de ce nombre au dire de beaucoup d'auteurs (1) ; il n'aurait pas posé la question sociale, étant dans son essence une doctrine religieuse et non pas sociale. La recherche du bonheur dans ce monde et plus spécialement de la richesse n'entrerait pas dans ses préoccupations. Il ne serait, en un mot, pour certains théologiens catholiques (2), ni favorable ni hostile à une doctrine économique quelconque.

En est-il de même de la religion musulmane ?

La réponse négative ne fait aucun doute pour nous.

---

(1) Voir A. Puech : Le Christianisme des premiers siècles et la question sociale, dans : Religions et Sociétés, p. 47.

(2) Sertillanges : Socialisme et Christianisme, p. 120 à 122.

## I. — L'Islamisme n'est ni hostile, ni indifférent à l'acquisition des richesses

Tout d'abord, l'Islamisme n'est point hostile ni indifférent comme paraît l'être le Christianisme, à l'acquisition des richesses. Au lieu de dire comme le Christ : « Mon royaume n'est pas de ce monde » (1) ou : « Qui m'a constitué juge des partages entre vous ? » (2), le Coran dit : « N'oublie point ta quote-part dans ce monde » (3), « Dis-leur : Qui peut défendre de se parer d'ornements que Dieu produit pour ses serviteurs ou de se nourrir d'aliments délicieux qu'il leur accorde » (4), et, s'adressant à Mahomet : « Dis-leur : J'ai reçu l'ordre de juger justement entre vous ». (5).

Il est vrai, que malgré cela on vit se former dans l'Islam des sectes pratiquant ou prêchant l'ascétisme ; ce fait n'a rien de surprenant. L'Islamisme durant ses premières années (à la Mecque) consiste dans des pratiques de dévotion ; le Coran se bornait alors à prêcher la foi en un seul Dieu, la bonté, la charité, et manifestait le mépris des biens terrestres. En un seul mot, durant cette période il ressemblait, au point de vue qui nous occupe, au Christianisme ; les questions sociales n'inspiraient pas d'intérêt en face du problème divin. Ceux qui de par leur nature étaient enclins au mysticisme trouvaient dans cette doctrine du début un terrain favorable, sans se soucier de la modification radicale que l'Islamisme subit plus tard. En effet, aussitôt après l'Hégire, l'ancienne conception céda le pas à une autre, laquelle sera

---

(1) 4<sup>e</sup> évangile XVIII - 36 -

(2) Ev. St-Luc XII - 14 -

(3) Coran XXVIII - 77 -

(4) XLI - 30 -

(5) XLII 14. v. aussi dans le même ordre d'idées : LXXIII 20 et LVII 15.

la conception définitive et caractéristique. C'est à Médine que s'épanouit l'œuvre originale du prophète au point de vue social (1). Tout en recommandant aux hommes de ne pas oublier les intérêts de l'au-delà pour les intérêts d'ici-bas (2), le Coran s'attache désormais à légiférer sur toutes les questions terrestres.

« Le contempteur de la fortune (Mahomet), dit justement Goldziher (3), vient à réglementer le partage des butins, à établir des lois sur les biens et les héritages ». En un mot le juste milieu d'Aristote semble être formulé par ce passage du Coran : « Oh, Notre-Seigneur ! donne-nous une belle part dans ce monde et une belle part dans l'autre... (II. 197) » et par cette parole du prophète : « Le meilleur d'entre vous n'est pas celui qui néglige l'au-delà pour ce monde, ni même celui qui fait le contraire; le meilleur d'entre vous est celui qui prend de l'un et de l'autre (4).

## 2) L'existence de préoccupations sociales dans l'Islamisme.

### Le cumul du temporel et du spirituel.

Ce sont les questions d'ordre social qui inspirent en grande partie les dispositions du Coran et les traditions du prophète. Ces deux sources fondamentales auxquelles nous nous référons principalement forment en même

---

(1) « Sache que le nombre des préceptes abrogés est grand parmi les versets révélés à la Mecque et que la plupart des abrogeants se trouvent dans les chapitres révélés à Médine ». Ibn Hazm Al Nasikh oual Mansoukh, p. 319.

(2) Coran XXIV, 37 : Célèbre les louanges des hommes que ni le commerce ni le trafic des marchandises ne détournent du souvenir de Dieu, ni la stricte observance de la prière, etc...

(3) Le dogme et la loi de l'Islam, p. 7.

(4) Ibn koutaïba : Ouyoun oul. Akhbar cité par Goldziher, op. cité p. 115-116.

temps qu'un catéchisme religieux et moral, un recueil juridique légiférant sur presque toutes les branches de droit connues de nos jours. Une législation civile avec ses règles sur les obligations, les successions, la famille, une législation pénale avec ses énumérations des actes incriminés et des peines qui les sanctionnent, une autre financière, prévoyant les impôts à prélever et les dépenses auxquelles ils sont affectés sans parler des dispositions relatives au droit international (guerre et traités) ou de celles concernant l'hygiène, voilà le vaste domaine d'ordre social embrassé par l'Islamisme. Le législateur divin pouvait dire à juste titre : « Nous n'avons rien négligé dans le Livre » (1).

Le Coran en effet, comme l'a dit M. Houdas (2) « contient en puissance l'universalité des connaissances auxquelles peut parvenir la raison humaine ».

Ainsi le cumul entre les choses spirituelles et les choses temporelles caractérise en quelque sorte la charte islamique ; ce fait dont nous n'avons pas ici à apprécier l'opportunité n'a été contesté par aucune école ou secte musulmane ; il nous faut arriver à ces dernières années pour le voir mis en doute.

Dans son remarquable ouvrage : *Al Islam oua Oussoul Houkm*, traitant surtout de la position de l'Islamisme à l'égard de l'organisation politique et de la forme de gouvernement, M. Ali Abderazek conteste que Mahomet ait touché aux rapports sociaux et économiques, ou posé des règles relatives au commerce, à l'agriculture ou à l'industrie (3). Cette contestation ne nous paraît fondée sur rien. Elle est au contraire absolument démentie

---

(1) Cor VI, 38.

(2) Islamisme, p. 13

(3) Ali Abderazek : *Al Islam oua Oussoul al Houkm*. Cairo 1925, 3<sup>e</sup> édition, p. 83-84.

par les faits ; il suffit de jeter un coup d'œil sur le Coran ou sur les recueils des traditions du prophète (1) pour voir les longs chapitres et passages consacrés à ces diverses entreprises économiques et aux rapports sociaux notamment entre employeurs et employés. D'ailleurs l'auteur semble se reprendre en écrivant presque aussitôt : « Toutes les règles édictées par l'Islamisme ayant trait aux contrats et transactions, aux reproches morales et aux pénalités ne sont qu'un ensemble de dispositions purement religieuses (appartenant purement à Dieu) faites uniquement dans l'intérêt spirituel des hommes. Peu importe que le mystère de l'intérêt spirituel soit ou non compris, peu importe que les hommes y trouvent ou non une utilité sociale. Cela n'entre pas dans les considérations du législateur divin ni dans celles de son Envoyé (Mahomet) ».

Une pareille affirmation est une véritable pétition de principe.

Certes, au point de vue formel, les dispositions dont il est question participent du caractère religieux et sont considérées comme religieuses par les musulmans, en ce sens qu'elles viennent de Dieu. Mais au point de vue du fond, elles sont de par leur nature essentiellement temporelles, sociales. Il ne suffit pas qu'une institution figure dans un livre révélé par la Divinité pour qu'elle soit nécessairement cultuelle; Il faut pour devenir telle qu'elle ait une nature cultuelle. Il en est par exemple ainsi de la prière qui a pour but de permettre à l'homme de communier en quelque sorte avec le Créateur adoré.

Mais on ne voit pas ce que l'adoption d'un tel ordre successoral plutôt qu'un autre, la défense de tel procédé dans les transactions commerciales (l'accaparement par

---

(1) Voir Al Boukhari : Traditions islamiques. Traduit par Houdas et Marçais, surtout T. II.

exemple), l'incrimination de tel acte, par exemple le fait de boire des boissons alcoolisées et sa répression, la perception d'une taxe, ont de véritablement cultuel ou spirituel. Le but de telles dispositions comme leur caractère ne peut être que social. Du reste ceci apparaît nettement dans certains passages du Coran. Ainsi, parlant de la peine du Talion, il y est dit : « Dans la loi du Talion est votre vie » (1). De même, ce n'est pas en vue d'un intérêt céleste que l'économie y est recommandée, mais afin de ne pas tomber dans la pauvreté : « Ne te lie pas le bras au cou et ne l'ouvre pas de toute son étendue » (c'est-à-dire : ne sois ni pauvre ni prodigue), autrement tu serais blâmé et tu deviendrais pauvre ». (2)

Un des compagnons du prophète, son cousin Ali, dont la piété donna naissance à une secte dont il devint l'objet de vénération particulière sinon même d'adoration, indique, dans une homélie, le but social d'une grande partie des devoirs considérés comme religieux dont tout musulman est tenu. Ainsi, la prière, qui est pourtant purement cultuelle, a, d'après lui, « pour but de supprimer l'orgueil », le pèlerinage à la Mecque, « de rapprocher les fidèles », le secours aux parents, « de favoriser l'accroissement de la population », et au point de vue du droit pénal « l'application du Talion a pour but d'empêcher l'écoulement du sang » (par suite des vengeances illimitées), la défense d'absorption des boissons alcoolisées « de protéger la raison », la répression de la fornication, « de sauvegarder la filiation », celle de la pédérastie « d'empêcher le décroissement de la population » et enfin, au point de vue du droit civil, « la restitution des dépôts (tout ce qui est dû) a pour but d'assurer l'ordre

---

(1) Cor. II, 175 - Voir à ce propos notre Mémoire présenté à l'Institut de Criminologie : Etude sommaire sur la peine en Droit musulman 1927-1928.

(2) Cor. XVII, 31.

dans la nation ». (1).

Enfin, l'affirmation de M. A. Abderazek prise à la lettre irait à l'encontre du but poursuivi par lui dans son livre, à savoir la séparation du spirituel et du temporel et la liberté laissée aux Musulmans de régler, comme ils le jugent à propos, leurs affaires politiques, économiques et sociales, sans être tenus de se référer aux dispositions ayant cette nature, renfermées dans le Coran ou dans les traditions prophétiques: en effet si on considère, comme il le fait, toutes les matières d'ordre juridique et social mentionnées dans ces sources, comme étant essentiellement religieuses et spirituelles, on est obligé de n'y apporter aucune modification, la question de dogme devant rester théologiquement intacte.

En présence des dispositions formelles contenues dans les deux sources qui ont doté l'Islam d'un droit, lequel, comme tout droit en société, touche aux relations économiques, nous sommes forcés de conclure que l'Islamisme a, non seulement, posé la question sociale, mais l'a même résolue. Ce qui justifie amplement notre étude. (2)

Nous allons maintenant aborder le fond du sujet et chercher si la doctrine économique que l'on peut dégager de l'ensemble de la législation musulmane est favorable, ou au contraire hostile, aux doctrines socialistes. Nous faisons remarquer que le point de vue politique ne nous préoccupera pas ici, car le socialisme, doctrinalement et historiquement, n'est pas attaché à une forme politique déterminée. (3)

---

(1) Al Scharif al Radi; Nahdjoul Balagha - Discours etc... d'Ali, T. II; p. 137.

(2) Les socialistes ne considèrent pas toujours les œuvres religieuses comme indifférentes à la question sociale. Paul Louis parlant des phénomènes communs à toutes les Sociétés et dont fait partie la religion dit : « Peu importe le domaine où ces phénomènes s'exercent, ils demeurent toujours en relation avec le milieu économique. » Avenir du Socialisme, p. 242.

(3) M. Deschamps : Cours professé à la Faculté de Droit de Paris 1926-1927, p. 48 à 51.

### 3) Définition du socialisme.

Il est nécessaire en commençant, afin d'éviter tout malentendu, de donner du socialisme une définition qui comprendra et mettra en relief tous ses caractères fondamentaux. La définition qui nous a paru la meilleure, car elle renferme dans son sein l'âme du socialisme, est celle qui avait obtenu le prix du concours ouvert à cet effet par le journal «Le Figaro» dont le jury était composé de MM. P. Leroy-Beaulieu et Edmond Demolins, et mise au point et complétée par M. Deschamps dans son cours (1). Le socialisme, ce sont les doctrine économiques qui, en vue principalement d'établir et de maintenir entre les individus une certaine égalité de fait, veulent supprimer de façon plus ou moins complète la propriété et socialiser l'économie.

Ainsi, le but du socialisme est l'établissement de l'égalité de fait, ce qui le sépare de tous les systèmes politiques qui ont en vue l'établissement de l'égalité de droit, égalitarisme grossier, dit le Manifeste communiste (2). Dans le moyen de parvenir à cette égalité de fait, qui est la suppression de la propriété privée remplacée par la propriété sociale, il se distingue d'une autre école ayant le même but que lui mais non pas le même moyen, c'est-à-dire le partagisme. Celui-ci, par son moyen, est tout l'opposé du socialisme, puisqu'il aboutit à la multiplication artificielle du nombre des propriétaires. Enfin la socialisation de l'économie, aussi bien de la production que de l'échange ou de la répartition, distingue le socialisme de l'anarchisme, qui se borne à supprimer la propriété sans la socialiser.

---

(1) Ibid. p. 24.

(2) Marx et Engels. Manifeste communiste, p. 67.

Nous allons prendre chacun des caractères fondamentaux du socialisme et tâcher de le confronter avec les institutions juridiques musulmanes; nous verrons s'ils sont admis ou tolérés par la législation islamique ou si au contraire ils sont remplacés par d'autres qui leur sont opposés.

## CHAPITRE I

# L'ISLAMISME & L'ÉGALITÉ

---

L'égalité, mot magique, qui a toujours fasciné les âmes sentimentales, vision qui de tous les temps a illuminé le regard des hommes pleins de compassion pour la société humaine. Mais, cette égalité, bien qu'elle soit en elle-même un but pour certaines doctrines, fait, au fond, partie d'un sentiment beaucoup plus vaste dans lequel il est englobé : c'est le sentiment de justice.

La justice, voilà le but final de tous les efforts des réformateurs sociaux. Etablir la justice ici-bas, ou la somme maxima de justice, telle est leur préoccupation commune. Ce sentiment de justice, est lié à une autre préoccupation qui est l'utilité, car il serait puéril de vouloir réaliser un altruisme si le corps social n'en tire pas profit. Les réclamations égalitaires du socialisme fondées sur la justice, aussi bien avant qu'après Marx, visent elles à autre chose qu'au bonheur du genre humain? L'Islamisme, de son côté, ne croit-il pas apporter aux hommes la clé de voûte du bonheur, non seulement céleste mais aussi terrestre, par les institutions venues de Dieu et dont la justice est la pierre d'assise?

L'indifférence des socialistes vis-à-vis du bonheur céleste, lequel préoccupe naturellement l'Islamisme, leur hostilité même, surtout depuis le Marxisme à l'égard de la religion (1), ne doit pas nous conduire dès le seuil de notre étude, à prononcer l'incompatibilité du socialisme avec la doctrine prêchée par Mahomet, car l'athéisme n'est pas de l'essence du socialisme, en tant que doctrine, on peut être, en d'autres termes, croyant, tout en étant socialiste. Ce qui nous importe ici, c'est de savoir, comme nous l'avons dit plus haut, si l'islamisme, en tant que législation, a consacré un système économique favorable ou hostile au système socialiste. Il nous faut donc commencer par connaître la conception égalitaire de l'Islamisme.

### Section I. — ÉGALITÉ DES DROITS.

Nous avons vu qu'il y a en réalité deux espèces d'égalité : égalité des droits et égalité de fait.

Bien qu'on l'ait contesté, entre ces deux égalités il y a un abîme. Nous voyons encore de nos jours des philosophes, des économistes nombreux qui, tout en s'attachant à la première, repousse vigoureusement la seconde. En effet, l'égalité des droits consistant en ce que chacun est admis à tirer le parti qu'il peut des institutions de droit offertes à tous, engendre l'inégalité de fait, car les individus n'ont pas tous les mêmes capacités, ni les mêmes dons naturels. L'égalité de fait veut précisément empêcher ceux qui sont mieux dotés par la nature d'être plus avantagés au point de vue de la fortune que ceux qui le sont moins.

(1) « En imposant la chimère d'un monde meilleur où règnera l'égalité, elle (la religion) tend à sauvegarder, à justifier, à rendre tolérables les iniquités de celui-ci... Les prolétaires comprendront la nécessité de lutter contre le mystère... Le communisme est incompatible avec le maintien des dogmes. Il ne pourra être l'œuvre que des citoyens affranchis de tout mysticisme, émancipés de la crainte du vengeur céleste. » Paul Louis, op. cité, p. 245, 247, 257.

De ces deux égalités, l'Islamisme a incontestablement consacré celle des droits dans les limites les plus larges connues à l'époque de sa naissance. Sans l'esclavage, phénomène commun à toutes les civilisations antiques, qu'il s'ingéniera d'ailleurs à faire disparaître par plusieurs procédés, et sans certains privilèges de sexe, on peut affirmer que l'égalité des droits dans l'Islamisme est aussi avancée que dans les législations de nos jours. « Il n'y a point de supériorité d'un Arabe sur un non Arabe ou inversement, ni d'un blanc sur un noir ou inversement, sauf par la piété » proclame le prophète (1). Mais le socialisme n'a que faire de cette égalité; lorsque les socialistes ne la dédaignent pas, ils la trouvent d'invention bourgeoise; ils ne s'en servent que comme un moyen pour propager leurs idées. En est-il de même de l'égalité de fait, c'est ce que nous allons voir.

## Section II. — ÉGALITÉ DE FAIT.

L'égalité de fait étant la fin principale du socialisme, aussi bien d'ailleurs que celle d'autres systèmes, tels que le partageisme et l'anarchisme, nous nous contenterons dans ce chapitre de rechercher si l'Islamisme l'a établie ou tout au moins a cherché à l'établir. Nous verrons plus tard sa position en face du moyen auquel recourt le socialisme pour arriver à son but : c'est-à-dire la suppression de la propriété privée et la socialisation de l'économie.

### § 1. — Traits historiques.

#### Examen de certains faits et idées

L'inégalité de fait est un phénomène connu de tous les temps, il y a toujours eu des riches et des pauvres. A l'époque et dans le milieu où apparut l'Islamisme, en

---

(1) Ibn Taïmiah : *Minhadjoul Sounnah*. T. II, p. 262.

face de l'opulence d'une classe déterminée, la misère sévissait à tel point dans la plus grande partie de la population, que l'infanticide était souvent commis pour écarter le spectre de la famine dans les familles pauvres. Le Coran, au début de la mission du prophète en témoigne par sa défense de pareils actes (1).

En face d'un pareil spectacle, Mahomet, qui était né lui-même pauvre, que prêchait-il et que promettait-il à ses fidèles?

#### a) Attitude de l'Islamisme durant la période mecquoise en face des riches et des pauvres

L'histoire nous montre que les premiers convertis étaient en grande partie recrutés parmi les pauvres. On pourrait s'attendre à ce que les versets coraniques fussent dirigés contre les riches; il n'en fut cependant rien. Le Coran, durant la période mecquoise, où l'œuvre sociale de l'Islamisme n'avait pas encore été mise sur pied, se bornait alors à prêcher la résignation. Celle-ci qui s'oppose à la révolte est prêchée constamment aussi par le prophète « Celui qui se contente d'une petite fortune donnée par Dieu, Dieu dans l'autre monde se contentera de ses petites actions pieuses » (2).

S'il arrivait au Livre sacré de fulminer contre certains riches payens, ce n'était pas en tant que riches, mais en tant que payens, persécuteurs des nouveaux convertis et du prophète lui-même. Les fidèles pauvres devraient s'étonner, eux, les alliés de Dieu, de se voir si mal partagés par la Providence, en face des payens, eux, les ennemis de Dieu, parfois si opulents. Mahomet lui-même

---

(1) Coran VI, 152. Voir aussi sur la misère chez les Arabes avant l'Islamisme, Boukhari, op. cit. IV, p. 408-409.

(2) Mawerdi : Adaboul Dounia oual Dine, p. 84.

devait partager cette amertume. Alors le Coran, dans un but de consolation, de dire (1) : «Ne porte point un œil d'envie sur ce que nous avons procuré à quelques classes d'entre eux, sur l'éclat de la vie de ce monde, (ce que nous avons fait) pour les éprouver; les biens que ton Seigneur te réserve sont meilleurs et plus durables».

Par contre, ceux des premiers convertis qui se trouvaient fortunés, tels que Abou Baker, Othman ou Saad ben Abou Ouakkass, ne se voyaient nullement obligés de se déposséder de leurs biens au profit de leurs coreligionnaires ou à celui de la communauté. Seule la charité leur était commandée.

Or la charité qui se manifeste par l'aumône, de même d'ailleurs que la zakât, impôt destiné en grande partie au soulagement de la misère apparue après l'Hégire et dont nous aurons à parler, suppose l'existence d'une classe riche qui l'acquitte et d'une classe pauvre qui reçoit. Avec l'égalité des conditions, l'antithèse pauvres et riches n'aurait pas de raison d'être dans le Coran qui ne cessera pas d'en parler, non pas dans le but d'attiser les luttes entre eux, mais afin de solliciter la compassion et la bienfaisance des premiers envers les derniers.

#### **b) La fraternité adoptive provisoire établie à Médine.**

##### **Le partageisme repoussé.**

Plus tard, lorsque les convertis mecquoïs durent devant les persécutions, fuir leur ville natale et se réfugier à Médine, où le prosélytisme avait gagné à la cause un grand nombre d'habitants, leur état de fortune était précaire. Leurs coreligionnaires médinois étaient riches. Pour venir en aide aux émigrés, le Prophète eut recours

---

(1) Cor. XX, 131.

à un moyen provisoire, en établissant une fraternité artificielle entre ceux-ci et les fidèles de Médine. Serait-ce là une fraternité égalitariste engendrant la communauté des biens ou aboutissant tout au moins au partage ? Pas le moins du monde.

Voyons, pour nous en convaincre, quels étaient : la nature, les conséquences et les fins de cette fraternité (1).

Sa nature ainsi que ses conséquences étaient à peu près les mêmes que celles de l'adoption. En créant un lien artificiel de parenté, cette fraternité conférait à ceux qui en bénéficiaient le droit de recueillir, chacun, une part dans la succession de l'autre en cas de décès ; de plus toutes les obligations morales existant entre frères : protection, affection, entr'aide, devaient sans doute en résulter.

Or, de telles conséquences ne sont nullement communistes, la succession, par exemple, étant une institution foncièrement individualiste. Mais la fin, tout au moins, n'était-elle pas d'arriver à une égalité de fait par un moyen partagiste ? Nous ne le pensons pas.

La question matérielle n'était pas d'abord ici le principal souci du prophète, car il a établi un lien de fraternité entre des hommes riches. Ce qui le préoccupait surtout, c'était de fortifier les liens d'amitié entre musulmans, étrangers de par leur pays et dont les tribus étaient souvent originairement hostiles. (2)

Ensuite, attribuer à cause d'une parenté adoptive au parent adopté le droit de venir en héritier recueillir

---

(1) Voir sur cette institution provisoire Aboul Fida : *Histoire* T. I, p. 127; Maülana Chibli *Hist. musulm.* trad. turque par Omar Riza I, p. 306 à 314 ; Bourhan oul Dinne Al Halabi: *Al Sirah* T. II, p. 22; Ibn Taïmiah, *op. cit.* T. IV, p. 96-97.

(2) Mawerdi : *Adab...* p. 61.

lir une part de la succession de l'adoptant n'est point du partageisme. C'est purement et simplement une règle de droit civil admise par la plupart des législations.

Enfin, lorsque poussés par le zèle et enflammés par la foi, les fidèles médinois voulurent appliquer à la lettre les conséquences de cette fraternité, c'est-à-dire partager leurs biens avec leurs nouveaux frères, le prophète s'y oppose catégoriquement. « Les Ansar » (compagnons médinois) ayant demandé au prophète de partager leurs palmiers entre eux et leurs frères « Mouhadjir » (les émigrés), celui-ci répondit « Non ». Alors s'adressant aux « Mouhadjir », les Ansar leur dirent : « Vous soignerez les arbres et nous partagerons les fruits avec vous ».

— « C'est entendu » répondirent les premiers. (1)

Les émigrés, sans humiliation aucune, durent ainsi travailler en métayers, chez leurs frères médinois.

Cette tendance partagiste manifestée par les « Ansar » déplut non seulement au prophète mais même à beaucoup de ses compagnons « Mouhadjir » qui devaient en bénéficier. Saad ben Arrabi, le plus riche des « Ansar » proposa au mecquois Abderrahman ben Aoûf, avec lequel il venait d'être lié par la fraternité, de partager avec lui sa fortune en deux parts égales, de répudier l'une des deux femmes qu'il avait, afin que celui-ci pût l'épouser, une fois expiré son délai de viduité; Abderahman refusa formellement d'accepter : « Dieu bénisse pour toi seul ta famille et ta fortune », puis il demanda simplement « où se trouve votre marché »; lorsqu'on le lui indiqua, il s'y rendit et gagna sa vie, s'enrichit et se maria. (2)

Enfin toute cette institution provisoire, une fois

---

(1) Boukhari, op. cit. II, 244, III, 4.

(2) Boukhari, III, p. 3.

les Musulmans devenus plus forts, plus unis et victorieux fut abolie (1) et ne laissa comme trace chez les anciens frères que des liens sentimentaux. Les rares compagnons Mecquois qui avaient été mis gratuitement en possession des dattiers de leurs hôtes, durent sur l'ordre du prophète les restituer, car, dit la tradition, ils ne les avaient reçus qu'à titre d'usufruitiers temporaires (2). Ainsi donc, le partageisme est expressément écarté comme moyen d'établir l'égalité des conditions. Quant à certains hadiths (paroles du prophète) qui louent le partage de la nourriture en cas de besoin, il serait puéril d'y voir une tendance partagiste; le partage des aliments dans ce cas, n'est qu'une charité ou un secours revêtant une forme primitive et se rencontrant dans des cas particuliers de disette non inconnus de nos jours. C'est ainsi que le prophète loue tout naturellement les « Acharis » (gens de la tribu de ce nom) qui « quand ils manquaient de vivres dans une expédition ou qu'étant à Médine, ils avaient insuffisamment à donner à manger à leur famille, réunissaient toutes leurs provisions dans une même pièce d'étoffe, puis les partageaient par parts égales au moyen d'un même vase; « Je suis d'eux et ils sont de moi ». (3)

### c) Gens de la Souffa

Un autre fait, au commencement de l'Hégire, à Médine, qui peut donner lieu à une discussion, doit être éclairci et élucidé : la petite mosquée de Médine connut un groupe d'adeptes qui vivaient en commun.

Y aurait-il eu donc là une sorte de cité ou de phalanstère communiste ?

---

(1) Coran, VIII, 76 : « Les hommes unis par les liens du sang sont plus proches les uns des autres dans le Livre de Dieu. » V. aussi Boukhari, op. cit. IV 368, et Ibn Hazen, op. cit. p. 339.

(2) B. Al Halabi, T. II, p. 283-284.

(3) Boukhari II, 156.

Certains esprits à préjugés pourraient le croire, mais en réalité, il n'en était rien.

En effet, parmi les compagnons émigrés, certains étaient particulièrement pauvres et différaient de leurs coreligionnaires en ce qu'ils n'avaient aucun penchant pour le commerce et l'agriculture. La plupart, du reste, n'avait pas de famille et n'avait pas à supporter de ce fait les charges de ménage. Comme, d'autre part, le nombre des émigrés allait se multipliant à Médine et qu'il n'y avait plus assez de foyers pour les recueillir, le prophète aménagea, à l'intention de nos adeptes un coin de la mosquée (Souffa, c'est-à-dire banc) d'où leur nom : gens de la Souffa (1). Là ils donnèrent libre cours à leur inclination naturelle de dévotion; beaucoup se consacrèrent à la science religieuse, consistant à apprendre le Coran par cœur et à étudier les préceptes religieux. On les appela les récitateurs du Coran (Al Courra) et c'est parmi eux qu'on recrutait particulièrement les missionnaires chargés de répandre la foi au dehors. S'étant ainsi consacrés à l'étude et à l'enseignement religieux et ne travaillant pas pour assurer leur subsistance, ils vivaient de la charité des fidèles.

Or vivre en commun à la mosquée, faute de logements ou pour s'adonner à l'étude, comme le font certains étudiants dans la mosquée l'Al Azhar de nos jours, et vivre non pas de leur propre travail mais bien de l'aumône, n'a rien de communiste.

C'était simplement une vie d'ascète, se rapprochant en certains points de celle des moines, que menaient ces pieux compagnons, auxquels il arrivait souvent de rester deux jours sans manger; la parole que leur adresse le

---

(1) Voir à leur sujet B. Al Halabi, op. cit. T. II, p. 87, Maülana Schibli, op. cit. I, 314-315, E. Montet, trad. du Coran introd., p. 23.

prophète à ce propos, nous renseigne suffisamment :  
« Si vous saviez ce qui vous est réservé auprès de Dieu, vous aimeriez être encore plus pauvres et plus besogneux que vous ne l'êtes » (1).

En somme, cette catégorie de compagnons, formait la branche mystique des premiers fidèles musulmans (2); ils méprisaient la richesse et voyaient la piété dans la pauvreté ; mais, jamais, ou tout au moins depuis que l'Islamisme devint, en plus d'une religion, une législation s'occupant des choses terrestres et réglant les rapports juridiques entre les individus, le mysticisme ne fut érigé en doctrine par ces gens du banc, ni durant la vie du prophète ni pendant le règne des deux premiers Khalifes-disciples. Il faut arriver au règne d'Othman, troisième Khalife, pour assister à une originale tendance de ce genre de doctrine, manifestée précisément par un ancien compagnon qui faisait partie des « gens du banc » Abou Zarr.

#### d) Doctrine du compagnon Abou Zarr

Abou Zarr qui se trouvait alors à Damas, soutenait devant le gouverneur de la Syrie, Mouaouiah et devant le public, que tous ceux qui détenaient de l'argent et ne le dépensaient pas entièrement, une fois leurs stricts besoins assurés, dans la voie de Dieu, c'est-à-dire en œuvres pies, commettaient un grand péché, pour lequel ils méritaient un châtiment dans l'autre monde. Il appuyait sa prédication sur la deuxième partie du verset 34 du Ch. IX du Coran ainsi conçu : « Et ceux qui thésorisent l'or et l'argent et ne les dépensent pas dans la voie de Dieu, annonce-leur un châtiment douloureux.

---

(1) B. Halabi III, 87.

(2) Voir Dugat Hist. des Phil. et des Théol. musulmans p. 326.

Le gouverneur, homme aimant le luxe et prodigue en largesses envers ses parents et courtisants, sentit qu'il était directement mis en cause. Il soutint pour combattre la thèse d'Abou Zarr que la deuxième partie du verset précité ne faisait que continuer l'idée contenue dans la première ; or celle-ci attaquait les nombreux docteurs et moines des religions juives et chrétiennes qui dépensaient en choses vaines, l'argent qu'ils recevaient de leurs fidèles ; en voici le texte : « En vérité, beaucoup de docteurs et de moines dévorent les biens des hommes en pure perte et détournent ceux-ci de la voie de Dieu ». D'après Mouaouiah, les thésaurisateurs honnis dans la deuxième partie, ce sont toujours ces docteurs et moines.

Loin de se laisser convaincre par l'argument ou intimider par l'autorité du gouverneur, Abou Zarr continue de plus belle sa prédication contre les thésaurisateurs ».

Ses prédications ont dû produire une impression assez profonde et menacer le prestige et l'autorité du gouvernement, contre lequel, pour des raisons politiques, le mécontentement se faisait sentir car elles amenèrent l'exil du pieux compagnon (1).

En quoi consiste donc la doctrine d'Abou Zarr ?

On peut la résumer dans cette formule qu'il employait lui-même : « Le musulman ne doit rien posséder en delà de ce qui est nécessaire à sa nourriture d'un jour et d'une nuit, à moins que ce soit destiné à être dépensé dans la voie de Dieu en vue d'un acte pieux » (2)

Que peut-on dégager de cette doctrine ? Serait-ce là du communisme ?

---

(1) Sous le récit de cet événement voir notamment : Goldziher op. cit. p. 115 et G. Zeidan, Hist. II, 16-17.

(2) Ibn At Athir, Hist. III, p. 55 et G. Zeidan, Hist. II, p. 16.

Malgré ce rapprochement apparent qu'on pourrait faire entre cette formule et la fameuse devise : « A chacun selon ses besoins », la doctrine d'Abou Zarr n'a rien de communiste.

Appliquée en économie, elle supprimerait non seulement l'appropriation privée du capital mais le capital lui-même, elle s'opposerait à l'épargne, elle conduirait à l'insouciance vis à vis de la prospérité économique et du progrès matériel.

C'est purement et simplement de l'ascétisme qu'Abou Zarr a érigé en système économique et social, d'autant plus qu'il n'indiquait aucune règle de répartition. Pour lui, comme pour tout autre mystique, l'argent en sus de la somme nécessaire à la subsistance engendre une vie de faste et de luxe, détourne de la piété et devient par là, corrompueur. C'est pourquoi il voulait sans doute, astreindre les musulmans, ainsi qu'il le faisait lui-même, à l'abstention de tout ce qui dépasse les stricts besoins.

Or, entre cet ascétisme et le communisme, il y a un abîme.

Le premier prêche le désintéressement envers la richesse, tandis que le deuxième a au contraire en vue les biens de ce monde.

En somme, Abou Zarr incarnait la première tendance qui caractérise l'Islamisme à son début à la Mecque, c'est-à-dire le mépris des biens de ce monde, tendance qui a changé du tout au tout dans la deuxième phase de son évolution, à Médine (V. plus haut).

Le prophète disait en effet de notre personnage : « Abou Zarr est le « Zahid » (l'ascète) de ma commu-

nauté » et encore, ce qui est peut-être plus significatif : « Abou Zarr suit, ici-bas le « zouhd » (l'ascétisme) de Jésus » (1).

L'inclination mystique d'Abou Zarr s'accordait si mal avec les véritables conceptions sociales et économiques de l'Islamisme que le prophète avait toujours refusé de lui confier, malgré la grande affection qu'il lui portait, une charge publique quelconque. Voici, en effet la réponse qu'il lui fit, un jour qu'Abou Zarr lui demandait un commandement : « Tu n'es pas de taille, et le pouvoir est un dépôt qui sera, lors du jugement dernier, une cause de confusion et de repentir, sauf pour celui qui l'aura justement recueilli et convenablement exercé (2).

La conception qu'Abou Zarr se faisait, avec son mysticisme exagéré, de la vie économique, paraissait si peu raisonnable au prophète qu'il lui tint encore ce langage : « O Abou Zarr, en vérité je te vois faible, ne t'investis jamais d'un commandement (fut-il) restreint à deux personnes et ne te charge jamais de la gestion des biens d'un orphelin ». (3).

Enfin, en ce qui concerne l'interprétation que donnait ce compagnon mystique du verset coranique cité plus haut, la majorité des compagnons s'accordait à juste titre à la considérer comme fausse, en disant que l'argent thésaurisé, honni par ce verset, est simplement celui qui n'a pas été libéré de l'impôt de la « Zakât ».

---

(1) M. Al Halabi op. cit. I 305-306.

(2) Abou Youssouf. Livre de l'impôt foncier trad. fr. par E. Fagnan p. 12.

(3) Ibn Taïmiah op. cit. III, 199.

Le prophète ayant été interrogé par Oumar à cet effet, aussitôt après la révélation du passage qui nous intéresse répondit : « Dieu n'a précisément imposé la Zakât qu'afin de rendre bons (1) les biens qui vous restent » et en guise d'interprétation directe : « Tout propriétaire d'or et d'argent qui n'aura pas acquitté ce qui en est dû (la Zakât) sera brûlé dans l'enfer » (2).

Ajoutons aussi, comme l'avait fait remarquer le grand juriste théologien Ibn Taïmiah (3) que la succession ne pouvant se produire que grâce à une réserve de biens dépassant les besoins quotidiens, l'interprétation d'Abou Zarr reçoit une autre brèche, étant donnée la consécration du droit d'héritage par le Coran. Enfin, nombreux furent les compagnons du prophète qui possédaient durant la vie du prophète lui-même, une fortune assez considérable, sans pour cela s'en attirer aucun blâme. Devant ces faits, le silence d'Abou Zarr à cette époque et durant le règne des deux premiers khalifes paraît même inexplicable. Le débordement de sa patience, plus tard, à Damas sous le gouvernement de Mouaouïah et le Khalifat d'Othman eut sans doute pour cause, les larges faveurs attribuées par ceux-ci à leurs propres parents et privilégiés et prélevées sur les deniers du trésor public, ainsi que le spectacle du laisser-aller de la vie mondaine des riches qui avaient pris des proportions jusqu'alors inconnues.

---

(1) Allusion sans doute au Cor. IX 104... Prends de leurs biens une aumône pour les purifier...

(2) V. les commentaires de Al Razi sur Coran T. IV, 628 et s.s. Aboul Sououd, en marge de Al Razi; Al Bāïdaoui, Ibn Abbass : commentaire du Coran IX, 34.

(3) Op. cit. III, 198.

## § 2) Le problème de l'égalité, dans les textes et dans les faits.

Devant l'inégalité de fortune, le musulman pauvre devait se résigner. Cette inégalité fut acceptée par l'Islamisme, comme un fait naturel, inévitable, conforme même à la volonté divine.

« Nous étendons à tous les dons de ton Seigneur; les dons de ton Seigneur ne seront refusés à personne. Vois comme nous avons élevé les hommes les uns au-dessus des autres, par les biens de ce monde », dit le Coran et il ajoute en guise de consolation pour ceux qui sont moins pourvus : « Mais la vie future a de grands degrés et de plus grandes préférences » (1).

Cette conception va aboutir à la subordination des hommes les uns aux autres. Les socialistes diront plus tard que l'on est en présence d'exploiteurs et d'exploités. Le Coran ne semble pas l'ignorer ; il paraît même le vouloir sciemment : « Sont-ils distributeurs de la miséricorde de ton Seigneur ? C'est nous qui distribuons entre eux leur subsistance dans la vie de ce monde ; nous les élevons les uns au-dessus des autres, par degrés, en sorte que les uns mettent les autres sous leur suggestion » déclare nettement le Coran (2).

Dans les cas où il y avait lieu au partage entre les fidèles de certaines ressources, comme celles provenant du butin, l'égalité n'était pas nécessairement observée. Ainsi les proches du prophète étaient privilégiés, puisqu'en cette qualité de proches, ils formaient à eux seuls.

---

(1) Cor. XVII, 21 et 22.

(2) Cor. XLIII, 31. Voir commentaires de Baïdaoui et d'Ibn Ab-bas.

une catégorie, ayant la même part que celle de chacune des autres catégories, qui comprenait, comme la catégorie des indigents beaucoup plus d'individus. (1)

Lorsqu'il s'agissait de concessions de terre par « l'imam » (chef de l'Etat musulman), les considérations de mérite personnel ou d'ordre politique primaient celles d'ordre égalitaire. Le prophète concédait à Zoubeyr Ben al Aouân, un de ses compagnons préférés et célèbre chevalier de l'Islam, les terres mortes de Baki que pouvait couvrir le « galop de son cheval » (2). Il fit aussi beaucoup de largesses dans un but politique à certains autres Musulmans. (3).

Plus tard, le Khalife Oumar, réputé par sa justice, lorsqu'il institua le « diwan » (registre administratif et militaire surtout) classa les hommes faisant partie de l'armée active ou de réserve, selon leur degré de parenté avec le prophète et procéda pour leur solde, à une répartition proportionnée au rang d'ancienneté de chacun dans la foi musulmane, son mérite ou celui de son père dans l'Islam et encore à son degré de parenté avec le prophète (4). Il fut suivi en cela par Othman.

Certes les deux Khalifes, Abou Bakr et Ali, mettaient dans leurs répartitions tout le monde au même rang ; ceci n'engendrait aucunement l'égalité de fait, puisque chacun ne recevait pas d'après ses besoins, mais plutôt une égalité de droit. Ils voulaient simplement ne

---

(1) Cor. LIX, 7 et VIII 42. Voir Mawerdi : Statuts Gouvernementaux ch XII, Abou Yousseuf op. cit. p. 127.

(2) Mawerdi op. cit. p. 410.

(3) Ibid p. 271. Voir aussi sur les terres de Bani Nadir données à Zoubeyr : Boukhari op. cit. T. II p. 405; sur l'argent que le prophète donna à son oncle Abbass Ibid II, 410 à 411.

(4) Ab : Yousseuf op. cit. p. 66 et s. Mawerdi, p. 431 à 434.

pas tenir compte, pour avantager leurs soldats, de l'antériorité de leur conversion, ou des autres considérations vues plus haut, ce qui est incontestablement une mesure démocratique mais non pas forcément socialiste.

Enfin, nombreux sont les vénérés compagnons du prophète qui possédaient de grandes richesses. Il en était ainsi de Zoubeyr, qui laisse des biens immeubles dont le prix est estimé d'après différents rapports à 35.200.000 ou 52 millions de dirhans ; Talha ben Oubaïdoullah possédait des immeubles d'une valeur de 30 millions et 2.200.000 dirhams d'argent comptant (1). Ces deux compagnons n'en étaient pas pour cela moins réputés pour leur piété et comptés parmi les « dix » auxquels le prophète donna de leur vivant l'assurance qu'ils iraient sûrement au paradis. Le Khalife Othman qui était aussi de ce nombre laissa une fortune encore plus considérable (2). Même le Khalife Ali, dont la grande piété le fit considérer comme ascète, laissa en mourant des champs et des palmiers. (3)

De même les théologiens juristes, n'étaient pas toujours, bien que savants, nécessaires. Abou Hanifa, chef de l'Ecole Hanafite était un homme fortuné, et Malek, chef de l'Ecole Malekite, possédait entre autres 500 mille dinars. Toutes ces fortunes ayant acquitté la zakât, étaient parfaitement licites. (4)

Cette inégalité de fait, en apparence contraire à la justice pour l'établissement de laquelle Dieu a envoyé

---

(1) Godziher op. cit. 112 à 113.

(2) G. Zeidan Hist. T. II p. 16.

(3) Ibn Taïmiah op. cit. IV, 129.

(4) Notice du Dr Perron sur Balance de la loi musulmane de Charani, p. 31.

tous les prophètes et révéle tous les livres sacrés (1) se concilie pourtant avec elle par les considérations d'utilité sociale. (2)

La justice a-t-elle, en effet, d'autre but que celui de la réalisation de l'intérêt général de la société ? Nous verrons que le système économique conçu par l'Islamisme, bien que comportant des inégalités, ne réalise pas moins dans l'esprit du législateur musulman cet intérêt général. A ceux qui, s'attachant aux abstractions, trouveront à redire à cette conception, à ceux surtout qui, dans le tourbillon de la vie, auront fatalement à souffrir plus ou moins de ces inégalités et qui pourront les considérer comme un mal, le Coran semble dire : « Il se peut que vous haïssiez une chose qui est bonne pour vous, et il se peut que vous aimiez une chose qui est mauvaise pour vous, Dieu le sait et vous ne le savez pas ». (3)

Plus tard se préciseront les inconvénients qui résulteraient pour la société de l'établissement d'une égalité de fait entre les hommes, car un pareil régime ne peut se réaliser qu'en supprimant l'intérêt personnel chez l'individu, stimulant qui pousse les hommes à l'activité productive, dont dépend la richesse de la collectivité. Enlever à l'homme ce stimulant, c'est lui couper l'espoir d'améliorer sa condition personnelle et celle de sa famille ; c'est sans doute pourquoi le prophète disait :

---

(1) Coran LVII, 25.

(2) Du reste, la justice dans le texte coranique s'accommode parfaitement avec l'inégalité des conditions « Dieu ordonne (d'exercer) la justice et la bienfaisance.. » dispose en effet le Coran XVI, 92. Or la bienfaisance suppose nécessairement l'absence d'égalité économique.

(3) Coran II, 213.

« L'espoir est une miséricorde accordée à ma communauté, car sans l'espoir, le jardinier n'aurait pas planté d'arbres et la mère n'aurait pas allaité son enfant » (1).

Le législateur, en outre, ne restera pas impassible devant les maux qui atteignent certains individus à la suite de ces inégalités. Il prendra des mesures qui, comme l'aumône facultative et l'impôt de la zakât, ont pour but de réduire ces maux à leur minimum.

L'inégalité des conditions, que nous avons vu acceptée par l'Islamisme, a ses causes dans des institutions juridiques, dont le socialisme cherche la ruine, ce sont : la propriété individuelle et la liberté de l'échange. C'est par la suppression de la propriété privée et la socialisation de l'économie que le socialisme compte arriver à l'égalité de fait. Nous devons donc examiner si l'Islamisme a consacré ou non la propriété individuelle, et dégager ensuite son attitude en face du phénomène de la socialisation de l'économie.

---

(1) Mawerdi Adab... p. 54. « Si Dieu n'avait pas voulu faire de l'inégalité une cause d'accord et d'Harmonie (entre les hommes), dit l'encyclopédiste musulman Al Djahiz (mort en 869 J.C.). Il n'aurait pas créé l'un petit l'autre grand, l'un beau l'autre laid, ni rendu l'un riche et l'autre pauvre... » Chapitres choisis, en marge de Al Moubarrad : Alkamel II p. 25.

## CHAPITRE II

### LA PROPRIÉTÉ INDIVIDUELLE

---

La propriété privée, aussi bien de la terre que du capital, est pour le socialisme la source des inégalités, la productrice de tous les maux ; c'est d'elle que dérivent tous les revenus illégitimes, soit en eux-mêmes, soit dans leur appropriation privée. Sa suppression s'impose et c'est ce qui sépare le socialisme du partageisme comme système égalitariste. On ne peut pas être véritablement socialiste si on respecte la propriété individuelle (1).

Qu'on s'attache à la théorie de l'exploitation et de la plus-value de Marx, ou à celle du surplus social ou de la spoliation par exclusion (2) comme fondement du socialisme, la propriété privée demeure et doit être condamnée (3). Il en est de même dans le socialisme utopique : dans la Cité de Platon, dans l'Île de l'Utopie de Thomas Moore, dans la Cité du Soleil de Campanella et jusque dans le voyage en Icarie de Cabet, la propriété privée se trouve supprimée.

---

(1) Il ne faut pas se fier aux discours de certains socialistes qui déclarent respecter la propriété paysanne.

(2) Voir sur cette classification des théories socialistes : Aftalion : Les fondements du socialisme. Ch. I et II.

(3) « La propriété... en donnant à une certaine classe d'hommes, la faculté de vivre du travail des autres... entretient l'exploitation d'une partie de la population. » (Doct. de St-Simon, exposition 1829 p 188, cité par Aftalion, op. cit. p. 10, Notes ; « La propriété est le droit d'aubaine que le propriétaire s'attribue » (Proudhon : Qu'est-ce que la propriété, 1<sup>er</sup> mémoire, p. 192) ; « Les communistes ont le droit, en effet, de résumer leur théorie dans cette formule : Abolition de la propriété privée (Marx et Engels : Manifeste communiste, p. 43).

## Section I. — INVIOIABIIÉ DE LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE

« Le respect dû à la propriété d'un Musulman est de la même importance que celui dû à son sang ». « Celui qui, sans aucun droit s'empare d'une parcelle de terre sera englouti avec elle jusqu'aux sept terres (le jour de la résurrection) ». Voilà ce que proclame Mahomet à l'égard de la propriété privée (1).

La sauvegarde de ce droit de la propriété privée figurait même parmi les articles fondamentaux de l'engagement des premiers fidèles à la fameuse journée d'Akaba. Il y était en effet prévu « de ne pas prendre injustement le bien d'autrui (2). De même aussi, dans la célèbre homélie, que prononça le prophète à son dernier et plus grand pèlerinage, appelé « Pèlerinage d'adieu ou d'information », il disait notamment : « L'attentat à la vie et aux biens des personnes vous est défendu jusqu'au jour où vous rencontrerez votre Seigneur » et il s'écriait : « Ai-je informé ? » et répétait trois fois « Mon Dieu, sois-en témoin » (3).

Ce droit de conserver son bien privé paraît donc aussi sacré que celui de conserver sa vie. C'est pourquoi ne sont pas punissables, dans le droit musulman, l'homicide ou les blessures infligées pour défendre tant sa personne ou celle d'autrui que ses biens ou ceux d'autrui. (4).

A un certain point de vue, qui peut nous paraître étrange actuellement, mais qui est explicable par des

---

(1) Al Ibadi : Al Djaühara Al Naïrah, t. I, p. 437 ; Boukhari II, p. 142.

(2) Boukhari, T. III, p. 42.

(3) B. Al Halabi, op. cit. III, 298 à 299.

(4) Van den Berg : Principes de droit musulman, p. 183-184.

considérations historiques (1), la répression de l'atteinte à la propriété était plus renforcée que celle des attentats à la vie humaine ; le pardon de la victime ou de ses ayants-cause qui pouvait être opérant pour la remise de la peine, quand il s'agissait des premières infractions, était inopérant quand il s'agissait des secondes ; l'attentat aux biens étant, en effet, considéré comme une violation « des devoirs des hommes envers Dieu », c'est-à-dire ayant trait plus particulièrement à l'ordre social. (2) C'est toujours ce caractère sacré de la propriété qui explique cette parole du prophète : « Celui qui succombe en défendant son bien est un martyr ». (3) .

Ces différents hadiths, qui déclarent de la manière la plus absolue l'inviolabilité du droit de propriété privée, se réfèrent aux dispositions coraniques éparses qui consacrent implicitement, mais indiscutablement ce droit. En voici des exemples : « Ne convoitez pas les biens par lesquels Dieu vous a élevés les uns au-dessus des autres (4); ne dévorez pas vos biens entre vous inutilement (5); rendez aux orphelins leurs biens..... ne conservez pas leurs biens en les confondant avec vos biens..... ne confiez pas vos biens aux insensés (6); ne dévorez pas vos biens entre vous en vaines dépenses, ne

---

(1) A la veille de l'Hégire, l'anarchie en Arabie battait son plein; le vol et le brigandage apparaissaient comme des modes normaux de l'acquisition des biens. « Le brigandage de la razzia avait été élevé, chez les Arabes avant l'Islam, à la hauteur d'une institution nationale » (Lammens : Berceau de l'Islam), p. 159.

(2) Mawerdi, Stat. Gouv., p. 477.

(3) Boukhari, II, 151.

(4) Coran, IV, 36.

(5) Coran, IV, 33.

(6) Coran, IV, 2, 3, 4.

les portez pas aux juges dans le but de dévorer injustement le bien d'autrui (1); ceux qui ont combattu avec leurs biens », etc... (2)

Ensuite les différents modes d'acquisition de la propriété énoncés et réglementés par le Coran ou les traditions du prophète, comme l'occupation, l'achat, le don, le droit de succession, dont nous aurons à parler plus loin, confirment le caractère individuel de la propriété et montrent ses attributs essentiels.

C'est d'ailleurs en se reportant à ces différentes règles que l'on a pu justement définir la propriété en droit musulman : « Le droit de disposer d'une chose exclusivement et de la manière la plus absolue, et de jouir de tous les fruits qu'elle produit » (3)

## Section II. — BIENS SOUMIS à la PROPRIÉTÉ PRIVÉE.

L'on sait, qu'historiquement, la propriété individuelle ne s'est pas toujours et partout étendue à tous les biens. A certaines époques de l'histoire, elle ne comprenait que des objets mobiliers limités : biens de consommation, instruments de guerre : sabres, lances, montures, etc... Les terres arables, les pâturages et les forêts appartenaient à la collectivité de tribu ou de famille. Il en a été ainsi chez les ancêtres ethniques des Romains (4) Il en a dû être de même chez les Arabes avant l'Islam, à une époque donnée (5). Des documents précis nous font défaut pour nous étendre sur ce sujet.

---

1) Coran, II, 184.

(2) Coran, VIII, 73.

(3) Van den Berg, op. cit p. 112.

(4) G. May. *Eléments de droit romain*, p. 195.

(5) Lammens, op. cit., p. 36, 60.

Mais, après l'avènement de l'Islamisme, la propriété privée acheva son évolution et put englober tous les biens susceptibles de par leur nature d'y être soumis.

En effet, à part la Kaaba, maison sacrée de Dieu, faisant l'objet de pèlerinage de tous les Musulmans, les mosquées, lieux de prière, catégorie particulière de biens sacrés, et les cours d'eau navigables et flottables dont les exemples typiques donnés par les juristes sont le Tigre et l'Euphrate, rien n'échappait d'après les sources musulmanes à l'empire de la propriété privée : terres arables, terres en friche ou « mortes » n'ayant appartenu à personne ou dont le propriétaire est inconnu, petits cours d'eau, forêts, mines (1) sont en principe englobés par la propriété privée.

Les exceptions qui furent apportées plus tard à ce principe, non pas par le législateur musulman, mais par l'autorité khalifale, approuvée par une partie de la Doctrine, sont sans grande importance et se ramènent aux terres conquises à l'ennemi dont la nue-propriété fut « immobilisée » au profit de l'Etat.

Il est indispensable d'examiner la situation de ces terres qui peut donner à croire à une tendance de socialisation dans l'Islamisme (2).

---

(1) Voir plus loin.

(2) En effet, M. Moustapha Sabri, ancien cheik de l'Islam (Ministre du culte musulman) et M. l'Emir Ch. Arslan, grand écrivain arabe, après avoir montré la consécration de la propriété privée individuelle par l'Islamisme, trouve un rapprochement relatif entre celui-ci et le socialisme dans l'étatisation de certaines terres (conquises à l'ennemi) - Lettres particulières.

**§ 1) Situation particulière des terres conquises  
à l'ennemi, dans la Doctrine.**

Les biens appartenant à l'ennemi, qu'ils fussent la propriété de l'Etat ou bien celle des particuliers, devenaient, dans la plupart des législations anciennes, la propriété du vainqueur. Ils étaient considérés comme biens sans maître, dont la propriété s'acquerrait comme dans l'occupation, par la prise de possession.

Le droit musulman à l'instar du droit romain a connu ce mode d'acquisition.

La règle étant posée, il faut savoir auxquels des deux, aux soldats individuellement ou à l'Etat, devait revenir, dans le droit musulman, la propriété du butin.

D'après le texte coranique, tous les biens faisant partie du butin, sans distinction aucune entre meubles ou immeubles « tout butin quelconque » sont partagés entre les hommes qui ont pris part à l'expédition guerrière, sauf prélèvement du quinte par l'Etat qui devait en distribuer une grande partie à une certaine catégorie d'ayants-droit, d'après des règles déterminées. (1).

Cette règle fut appliquée à la lettre par le prophète, qui partageait entre les guerriers non seulement les meubles : dépouilles des morts ennemis, armes, etc... mais aussi les terres. C'est ainsi que les cinq châteaux forts et les deux vallées de Khaïbar, furent partagés entre les quatorze cents hommes qui avaient pris part à la conquête de cette région (2).

Cette théorie, strictement légale qui soumet en principe tous les biens conquis à l'ennemi, à l'appropriation individuelle, ne fut pas scrupuleusement suivie par

---

(1) Coran VIII, 42.

(2) Al Halabi III, p. 66 à 68 ; Mawerdi Stat. Gouv. p. 361, Abou Youssouf op. cit. p. 37, note I.

les écoles qui se sont partagées plus tard l'orthodoxie (la Sunna), réserve faite, cependant, de l'école chaféite, qui y est restée attachée. (1)

Pour l'école Malékite, les terres conquises doivent être obligatoirement immobilisées au profit des Musulmans et ne peuvent être l'objet d'un partage entre leurs capteurs ; pour Abou Hanifa, l'imam a le choix entre les deux parties : immobiliser la terre ou la partager entre les ayants-droit. Ces deux écoles et spécialement la dernière, dont la théorie est nettement contraire aux textes légaux, trahissent une tendance absolutiste visant l'élargissement des attributions du pouvoir khalifal.

L'évolution, somme toute heureuse, de la théorie musulmane au regard du droit de propriété des terres ennemies est due à un acte du deuxième khalife, Oumar, qui fut regardé ainsi que la plupart de ses actes le furent, comme un précédent juridique « une règle type », dit Mawerdi. (2)

Il est donc indispensable de parler de ce précédent et d'en faire l'analyse historique.

### *Examen du précédent du Khalife Oumar*

Les terres de Sawad, englobant presque tout le territoire de l'Irak furent conquises de vive force par les Musulmans sous le khalifat d'Oumar ; contrairement aux usages prophétiques, elles ne furent pas partagées entre les capteurs, mais immobilisées au profit de la communauté musulmane.

Les divergences dans les récits apparaissent, quant à la manière dont a dû s'effectuer l'immobilisation de ce territoire.

---

(1) Mawerdi, op. cit. p. 289.

(2) Op. cit. 267.

Pour les uns, les adeptes de l'école Chaféite, il fut d'abord partagé comme auparavant entre les soldats conquérants, puis, sur la demande faite par Oumar de céder leur droit à la communauté, ils y acquiescèrent, les uns gratuitement, les autres moyennant indemnité. (1).

D'après les Hanafites, l'immobilisation fut opérée directement sans être précédée d'un partage quelconque.

La différence dans les récits s'explique par la divergence des doctrines.

Nous ne possédons pas de documents probants qui nous permettent de savoir quel est le récit véridique ; nous relevons simplement, chez les Chaféites, dont la doctrine est la seule conforme à la solution légale, le souci de ne pas déclarer arbitraire la mesure du Saint Khalife.

Les arguments tirés des textes coraniques, qu'on dit avoir été invoqués par Oumar, sont loin d'être clairs et plausibles. Mais les véritables raisons qui furent entre autres invoquées par lui et qui, à notre avis, déterminèrent sa résolution, étaient d'ordre utilitaire, indépendantes du Coran.

Il fallait, à cette époque de conquête et d'extension, avoir sur pied une armée considérable ; il était alors jugé nécessaire de ne pas permettre aux guerriers de se laisser détourner du devoir militaire, dont le caractère obligatoire n'était pas sanctionné, par le souci de l'exploitation de larges terrains qui leur eussent été ac-

---

(1) Mawerdi, *op. cit.* 370.

cordés. C'est pour cette raison qu'Oumar allait parfois jusqu'à défendre aux Musulmans la culture de la terre. (1)

D'autre part, il fallait rétribuer les soldats et subvenir aux besoins de leur famille. Le Khalife a sans doute jugé que l'immobilisation de ces terres riches permettrait, par les produits qu'on pourrait en tirer, en les faisant cultiver par les anciens propriétaires assujettis, de pourvoir à ces dépenses inconnues jusqu'alors.

« Pensez-vous, disait-il, que ces grands pays : la Syrie, la Mésopotamie, ne doivent pas être couverts de troupeaux qu'il faut largement rémunérer. D'où tirer cette solde si l'on fait le partage du sol et de ceux qui l'habitent ? » (2). « Certainement, ajoutait-il, il ne sera plus après moi conquis de pays renfermant des richesses aussi grandes : il se peut même que les conquêtes ultérieures deviennent une charge pour les fidèles. Quand j'aurai fait la répartition du sol de l'Irak et de ses habitants, de la Syrie et de ses habitants, comment pourvoir à la défense des places frontières ? » (3).

Ce sont presque les mêmes raisons qu'Abou Youssef invoquera plus tard pour justifier la solution d'Oumar. (4)

De plus, Oumar, rationaliste notoire, a dû juger, étant donné le changement des circonstances, assez choquantes, la répartition entre les soldats conquérants des terres ennemies. Il ne s'agissait plus de quelques champs, vallées ou villages comme c'était le cas au

---

(1) G. Zéidane, *op. cit.* I, p. 120 et II, p. 11 et 12.

(2) Abou Youssef, *op. cit.* p. 41.

(3) *Ibid*, p. 39.

(4) *Ibid*, p. 60.

temps du prophète où l'application du principe précité ne présentait aucun inconvénient, d'autant plus que les combattants n'étaient pas alors soldés.

Au règne d'Oumar, l'aspect des choses n'était plus le même ; il s'agissait maintenant d'immenses territoires qu'il aurait fallu, si l'on avait suivi à la lettre le principe coranique, attribuer à sept ou huit mille combattants (1) qui étaient déjà soldés.

Là modification apportée par Oumar au principe légal de la répartition de la propriété ennemie, n'implique donc, nullement une tendance socialiste de sa part. Elle montre simplement mais sûrement le développement de l'organisation étatique et l'apparition d'une méthode régulière de gestion financière publique. Déjà à Rome, à l'époque de l'apogée au régime individualiste, les « res hostiles », non seulement les immeubles, mais aussi les meubles, appartenaient à l'Etat et non aux soldats conquérants (2), sans que personne ne songeât à qualifier cette règle de socialiste.

Il nous faut maintenant connaître la nature de la propriété de ces terres immobilisées et la conséquence de l'immobilisation.

Pour l'unique fois, à l'égard des terres conquises, le droit musulman a connu le dénombrement de la propriété foncière si fréquent dans l'ancienne France, en domaine éminent et en domaine utile. Le domaine éminent appartenait à l'Etat, mais ne pouvait être ni aliéné, ni hypothéqué (c'est ce qui signifie le terme immobilisé). Faisons remarquer qu'étant donnée la nature de ce droit de l'Etat, il est vraiment difficile de parler d'une propriété publique.

---

(1) Abou Youssouf, p. 45.

(2) G. May. *op. cit.* p. 199 et 200.

Quant au domaine utile, il appartenait aux anciens propriétaires ou possesseurs ennemis devenus sujets de l'Etat musulman de par la conquête. En effet sous réserve du droit spécial de l'Etat représenté par une redevance réelle frappant la terre et appelée « Kharadj », ils pouvaient de leur vivant aliéner celle-ci à titre onéreux ou gratuit, et la transmettre après décès à leurs héritiers.

De plus, ce domaine utile ou droit de jouissance contrairement à ce qui se faisait à Rome pour les fonds provinciaux avant la Réforme de Justinien (1) n'était pas, il faut le souligner, révocable et temporaire. Tant que le tributaire payait la capitation, redevance personnelle qui le frappait en tant que non musulman, il était impossible de porter atteinte à son droit.

En somme, ce droit de jouissance conférait à ceux qui en était titulaires presque tous les avantages du droit de propriété ordinaire, sauf le titre; si bien qu'Abou Youssouf, après avoir développé et soutenu le domaine éminent de l'Etat sur ses terres, se voit amené à dire, illogiquement peut-être, devant les attributions et avantages des possesseurs, que ceux-ci « en ont la pleine propriété (Milk). » (2)

La seule différence qui subsiste donc entre ces terres conquises et celles faisant partie du territoire musulman ou arabe est une différence fiscale: le Kharadj, impôt réel foncier qui frappait les premières, était beaucoup plus lourd que la dîme (zakât) impôt prélevé sur les récoltes des dernières.

Ayant en fin de compte assuré aux anciens propriétaires ennemis et à leurs ayants droit successifs, une pos-

---

(1) G. May, p. 200.

(2) Abou Youssouf, op. cit. p. 95.

session conférant les mêmes attributs et presque les mêmes avantages que ceux du droit de propriété individuelle ordinaire, l'acte du Khalife ne peut être considéré dans son résultat pas plus qu'il ne devait l'être dans son origine, comme une œuvre ou une tendance socialiste; le socialisme, on le sait, n'admet au profit des particuliers aucun des avantages de la propriété individuelle.

Il est même vraisemblable que le but du Khalife et de la doctrine fondée sur son acte, fut, malgré son apparence étatiste, de protéger la propriété individuelle ennemie. En effet l'immobilisation du domaine éminent de l'Etat par l'inaliénabilité n'avait lieu à l'égard des terres conquises que lorsque les anciens propriétaires étaient connus et en avaient la possession; au contraire, lorsque ces terres étaient vacantes et sans maître et qu'il n'y avait pas par là, de propriétaire à protéger, l'immobilisation du droit de l'Etat était écartée; celui-ci pouvait en disposer comme il le voulait, et en fait, les Khalifes en faisaient des concessions aux particuliers (1). Si le but était l'étatisation de la propriété des terres ennemies, on n'aurait pas fait échapper à l'immobilisation celles qui n'appartenaient à personne et qui, comme tel, étaient les plus faciles à étatiser et à soustraire à l'appropriation individuelle.

#### § 2) Examen des restrictions apportées au droit de propriété à l'égard de certains biens.

A part cette particularité qu'il a revêtue dans l'évolution de la doctrine musulmane, à l'égard des terres

---

(1) Abou Youssouf, p. 86, 91, 98. Ces concessions étaient du reste irrévocables « les concessions consenties par les chefs bien dirigés ne peuvent être révoquées au détriment des bénéficiaires par personne, tandis que prendre à l'un pour concéder à un autre c'est comme une dépossession par violence, un enlèvement opéré au détriment de l'un et un don consenti à un autre ». Ibid, p. 87.

conquises, le droit de propriété avec tous ses caractères connus par les législations modernes, demeure le régime normal, le droit commun dans la législation islamique.

Individuel, comme nous l'avons déjà montré, il était aussi, absolu.

Etant absolu, personne ne pouvait apporter de restrictions au libre exercice du propriétaire sur la chose. L'Etat particulièrement n'avait, même d'après la doctrine absolutiste, aucun empire sur les propriétés individuelles.

Certes, le droit du propriétaire est limité par certaines servitudes légales établies dans un intérêt public ou privé. La plupart des législations, notamment la législation française (1) en connaissent diverses sortes, et leur existence ne fait pas disparaître le caractère individuel de la propriété. Il en a été de même dans la législation musulmane.

Cependant, certaines de ces servitudes étant d'une nature spéciale, pourraient donner à penser, étant donné le caractère vague des textes qui les consacrent, à l'existence d'une propriété commune, socialisée à l'égard de certains biens. Nous trouvons indispensable d'en parler.

#### *a) Restriction apportée au droit de propriété sur l'eau*

Le droit des propriétaires d'eau, de terre en friche, de marais servant à l'affouage, subi certaines limitations au profit d'un certain public pour des usages déterminés.

---

(1) Plagnol T. I. n° 2.906 à 2.927.

« Les musulmans » dit le prophète, « sont associés dans trois choses : l'eau, le paturage et le feu (c'est-à-dire le bois servant au chauffage). » (1)

On pourrait être tenté de croire que ce hadith signifie que pour ces trois genres de bien, la propriété individuelle est exclue et remplacée par la propriété collective. Il y aurait donc par là un socialisme limité de l'eau, du paturage et du bois (2). Telle n'est cependant pas l'interprétation exacte du hadith, à notre avis.

Certes, en ce qui concerne les cours d'eau navigables et flottables, l'appropriation privée n'est pas admise en droit musulman pas plus qu'elle ne l'est dans les législations modernes. A part cette exception qui est tout à fait normale, le législateur musulman n'a entendu déroger, en rien, pour la propriété, aux dispositions de droit commun.

Les petits cours d'eau, les sources, les puits sont parfaitement soumis au régime de la propriété privée; les hadiths qui supposent implicitement ou explicitement cette règle ne manquent pas :

« Celui qui empêche de profiter de « son » excédent d'eau... » dit le prophète, « Dieu l'empêchera au jour de la résurrection d'être l'objet de sa grâce (ou lui refusera l'excédent de sa miséricorde). » (3)

Or, recommander à quelqu'un de ne pas refuser l'excédent de «son» eau, suppose manifestement qu'on lui reconnaît un droit de propriété sur l'eau. Ce droit de propriété est d'autant plus certain qu'il est attribué au propriétaire de l'eau, un droit de priorité alentour, sur une

---

(1) Abou Youssouf, op. cit. 147 ; Mawerdi Stat. Gouv. 401.

(2) L'émir Ch. Arslan paraît favorable à une telle hypothèse (lettre particulière).

(3) Mawerdi, op. cit. 393 ; Abou Youssouf op. cit 146.

étendue de terrain variant suivant l'importance du cours d'eau, étendue appelée « Hima » (zône de protection) et sur laquelle personne n'a d'emprise. « A celui qui creuse un puits, reviennent 40 coudées alentour... » édicte un hadith et, ajoute un autre « nul ne peut rien contre la zône de protection du puits, ni contre son eau. » (1).

Ainsi, le droit de propriété individuelle sur l'eau est si fortement consacré qu'il possède des mesures de protection telles qu'on n'en rencontre de semblables nulle part.

Mais alors que signifie le Hadith cité plus haut : « Les Musulmans sont associés..... dans l'eau..... » ?

Il ne peut signifier qu'une seule chose et c'est ce que les juristes en ont entendu tirer : que le propriétaire de l'eau doit permettre à certains tiers - les juristes ne parlent souvent que du voyageur - d'y boire et d'y abreuver leurs bêtes, mais non de s'en servir pour irriguer leurs cultures.

C'est donc une espèce de servitude particulière, ayant été essentiellement édictée, par un sentiment d'élémentaire humanité et de nécessité, qui consiste à ne pas permettre aux propriétaires d'une source, égoïstes ou cupides, de mettre en danger la vie d'hommes ou de bétail en refusant d'apaiser leur soif. Pour être humain, cet acte n'est pas nécessairement d'inspiration socialiste. L'humanitarisme n'est pas le monopole d'une doctrine économique quelconque ; sa place dans une religion est toute naturelle ; du reste l'école individualiste n'est point hostile aux mesures édictées par un sentiment de générosité ou d'humanité.

---

(1) Abou Youssouf 152. — Le caractère individuel de ce droit est confirmé par sa transmissibilité et sa cessabilité selon les modes ordinaires consacrés pour toutes sortes de biens. Mawerdi, op. cit. 396.

### *b) Servitude sur les pâturages*

« Les Musulmans sont associés..... dans le pâturage » dit notre Hadith.

Pas plus qu'en ce qui concerne les sources d'eau, le hadith n'entend établir la propriété sociale sur les marais destinés au pâturage. « Ne refusez », dit le prophète dans un autre hadith « ni pâturage... » (1) de là on peut déduire tacitement l'admission de l'appropriation individuelle d'une terre servant au pâturage, réserve faite d'une servitude limitée, établie au profit de certains tiers sur ce fonds. Les plus anciens légistes (2<sup>ème</sup> siècle de l'Hégire) ont admis ce point de vue ; c'est ainsi qu'Abou Youssouf reconnaît aux particuliers, individuellement ou en groupe (les habitants d'une bourgade) le droit de posséder des pâturages à titre de propriétaire, et comme tel, d'en jouir et disposer de la manière la plus absolue. Ils peuvent, dit-il textuellement, « en faire l'objet de transaction, en hériter, et y introduire les modifications telles que peut les faire un homme dans sa propriété » (2)

Seulement, et c'est là la portée exacte du hadith, les propriétaires des marais servant au pâturage sont tenus de laisser les tiers, souvent les voisins, y mener paître leurs bestiaux. C'est donc simplement une espèce de servitude ressemblant aux droits de vaines pâtures et de parcours connus dans l'ancien droit français et dont le premier existe encore de nos jours. (3)

Du reste cette servitude est provisoire et bien fragile, car elle s'évanouit aussitôt que le fonds qui en fait l'objet, le marais, est transformé en terre arable ou en bois,

---

(1) Abou Youssouf, p. 147. Voir le texte arabe, p. 115.

(2) Abou Youssouf, p. 155.

(3) Plagnol, op. cit. I, n° 2.430 à 2.434.

ce qui est tout à fait loisible au propriétaire (1). De plus elle ne s'exerce qu'autant qu'elle ne cause pas de dommages aux intérêts de celui-ci, lequel, dans le cas contraire a le droit d'empêcher les « intrus » d'y pénétrer. (2)

### *c) Servitude d'affouage*

En ce qui concerne le bois (désigné sous le nom de feu), la portée du hadith est la même que celle à l'égard du pâturage.

Ce n'est pas, en effet, la propriété commune des forêts que ce hadith a entendu consacrer, mais tout simplement un droit d'affouage au profit d'un public limité, sur des marais où pousse du bois, n'appartenant à personne ou dont le propriétaire est inconnu ; dans le cas où il existe un propriétaire, l'exercice de la servitude n'est toléré qu'à condition de ne causer aucun préjudice au propriétaire dont le consentement préalable semble par surcroît devoir être requis (3). De plus en dehors des marais, il semble que cette servitude est écartée, c'est l'opinion exprimée par l'éminent jurisconsulte, Abou Youssouf, qu'on peut appuyer sur une tradition du khalife Ali. (4)

Bref, l'admission de la propriété privée des forêts et en général de tout lieu où pousse le bois, ne fait pas de doute ; elle est supposée par le Hadith cité plus haut « Ne refusez ni.... feu ».

---

(1) Abou Youssouf, op. cit. 156.

(2) L'établissement d'une pareille servitude semble économiquement s'expliquer par le souci d'utiliser des terres immenses qu'une population clairsemée à l'avènement de l'Islamisme était incapable de les cultiver toutes.

(3) Ibid, p. 156 et 157.

(4) Ibid, p. 156.

Toutes ces limitations nées d'un sentiment d'humanité ou sous une nécessité impérieuse, ne font, en tant qu'exceptions que confirmer la caractère individuel de la propriété. Toutes les législations depuis Rome jusqu'à nos jours contiennent en effet, des limitations et des tempéraments au caractère absolu de la propriété privée, sans être considérées pour cela comme s'inspirant d'une doctrine socialiste.

### Section III. — FONDAMENT de la PROPRIÉTÉ PRIVÉE ; MODES D'ACQUISITION.

Si nous avons pu démontrer l'extension, dans le droit musulman, de la propriété privée à tous les biens susceptibles de par leur nature d'y être soumis, ne devrions-nous pas dégager le fondement sur lequel repose cette propriété dans l'esprit du législateur de l'Islam, afin de voir le degré d'opposition qui se manifeste sur cette question, entre l'Islamisme et le Socialisme.

On sait en effet, que chez les socialistes marxistes, le travail légitime l'acquisition des biens de consommation, atténuée à leurs yeux ou à ceux de certains économistes socialisant, l'injustice de l'appropriation privée des fonds de production.

Le travail seul, serait-il donc dans l'Islamisme, le fondement de la propriété ?

La seule façon d'y répondre nous paraît consister dans l'examen des modes d'acquisition de la propriété.

Sans être exclu, le travail n'est considéré comme mode d'acquisition qu'à l'égard d'une seule catégorie de biens, à savoir, les terres en friche, appelées terres mortes, qui n'appartiennent à personne et ceci en vertu,

non pas d'une disposition coranique, mais d'un hadith, portant : « Celui qui vivifie une terre en devient le propriétaire. » (1)

Mais en dehors de ce cas spécial, le travail n'est pas considéré comme un mode d'acquisition de la propriété.

Les modes d'acquisition sont en tant qu'originares : la conquête, l'occupation (découverte), et comme dérivés : le don, l'achat et la succession.

### § 1) Modes originares : conquête, occupation.

#### Part du travail dans ces modes.

Nous avons déjà eu à parler de la conquête. C'est un mode d'acquisition admis dans certains cas à l'égard de la propriété ennemie qui est en guerre avec l'Etat musulman. On ne peut vraiment pas invoquer ici le travail, qui est dans l'espèce, la force des armes, comme fondement de la propriété. La conquête engendrant l'acquisition de la propriété n'a dû être admise en droit musulman qu'en représailles; ce phénomène étant un vice de la société antique. Du reste, en droit privé, le seul qui nous intéresse ici, la conquête qui est la consécration du droit du plus fort sur le plus faible est sévèrement condamnée.

Quant à l'occupation, (2) moyen d'acquisition de la propriété d'une chose qui n'appartient à personne, elle

---

(1) Abou Youssouf, op. cit. p. 96, 97, 98. M. Ch. Gide critiquant l'extension du droit de propriété aux terres n'ayant fait l'objet d'aucun travail effectif dit, à l'appui du hadith, cité en texte : « c'est ainsi que le législateur musulman se montrant plus fidèle au principe de l'écon. polit. que la nôtre, n'admet la propriété individuelle que sur les terres qui ont fait l'objet d'un travail effectif ». Cours d'Econ. Polit. t. II. p. 236. — L'idée nous semble exagérée dans son expression ; nous savons que le prophète concédait à ses compagnons, dont Zobeyr, de très grandes étendues de terre morte : Mawardi, op. cit. 410.

(2) Les rares juristes qui ont divisé les modes d'acquisition en originares et en dérivés, parlent de l'occupation comme étant le seul mode originaire : Voir Al Haskafi ; Al Dourr oul Moukhtar, t. II., p. 336.

ne suppose qu'une somme minime, sinon nulle, de travail.

C'est ainsi que lorsqu'elle confère un droit de propriété sur un immeuble elle ne se manifeste que par une simple délimitation. (1)

S'agit-il d'un meuble, l'occupation ne suppose aucun travail puisqu'elle est due à un pur hasard : la découverte. Les droits auxquels elle donne naissance, dans ce cas, sont d'un individualisme sans pareil; c'est ainsi que le trésor (rékâz) appartient à l'inventeur quand il se trouve enfoui dans une terre n'appartenant à personne, comme une terre morte ou un chemin public (2). Faisons remarquer que dans une conception des moins étatistes, le trésor dans ce cas, devrait revenir en grande partie tout au moins, à la collectivité. Il n'en fut cependant rien.

Inversement, lorsque le trésor est enfoui dans une propriété privée, l'occupation ne confère aucun titre à l'inventeur, et, contrairement à ce qui est admis en droit français (3) la totalité de la découverte est attribuée au propriétaire du sol (4). Ainsi, la part du travail, au cas où il en existe dans la découverte, s'efface entièrement devant le droit de propriété préalablement établi.

L'individualisme apparaît donc ici plus triomphant que nulle part ailleurs et de telle façon qu'aucune législation ne semble l'avoir connu.

---

(1) Abou Yousseuf, p. 98.

(2) Mawerdi op. cit. 254, Abou Yousseuf, op. cit. 34.

(3) Code civil, Art. 716.

(4) Mawerdi, op. cit. même page.

## § 2) Modes dérivés : don, achat, succession.

Les modes d'acquisition dérivés semblent ne pas pouvoir nous révéler le fondement de la propriété, puisque tous le supposent déjà constitué (1). Cependant nous ne pensons pas devoir en négliger l'examen, d'autant plus qu'il nous permettra de voir de près les attributs dont s'est enrichi en droit musulman, le droit de la propriété individuelle. Il ne suffit pas seulement de chercher objectivement le fondement originaire de celle-ci ; il est utile aussi d'en envisager la légitimité au courant de ses diverses transmissions.

La somme d'argent que touche un ouvrier, comme prix de son travail est différente aux yeux du socialiste de celle que touche un homme comme part dans une succession. A défaut d'illégitimité dans l'acquisition originaire de la propriété, le socialisme contestera la légitimité de sa transmission. Il est donc indispensable d'examiner les modes d'acquisition dérivés.

a) L'ACHAT : L'argent moyennant lequel, la propriété d'une chose est acquise n'est pas toujours arrivé aux mains de l'acheteur grâce à un travail personnel ; il est souvent dû à des revenus capitalistes. Ce mode d'acquisition n'en demeure pas moins la base légitime des transactions en droit musulman.

b) LE DON : La donation qui confère la propriété de la chose donnée au bénéficiaire, est par définition même un enrichissement gratuit procuré intentionnellement par une personne à une autre. (2)

Economiquement, le bénéficiaire touche une valeur qu'il n'a pas produit, pour laquelle il n'a fourni aucun travail.

De plus la donation est un des droits exorbitants qui appartiennent au propriétaire sur son bien.

(1) Ch. Gide : op. cit. p. 147.

(2) Plagnol, op. cit. T. III, n° 2, p. 501.

Il lui permet, non seulement de faire des largesses et des libéralités au profit des pauvres, chose qui est tant recommandée par l'Islamisme, mais aussi en faveur d'individus déjà fortunés, ce qui est considéré aussi comme parfaitement licite. (1)

La donation apparaît donc comme une confirmation des plus absolues de la propriété individuelle (2) et un trait caractéristique de la liberté d'action de l'individu affranchi de toutes les entraves, qui, comme les droits fiscaux, y son apportées en faveur de l'Etat par les législations individualistes de notre époque.

c) LA SUCCESSION : Pas plus que la donation, la succession aussi bien testamentaire qu'ab intestat, n'est basée sur le travail ou le mérite personnel de l'héritier, auquel la propriété de l'héritage est transmise.

« Testamentaire » : Elle dérive comme la donation du droit du propriétaire de disposer de son bien à son gré; la volonté et la libre action de l'individu restent souveraines même après sa mort. Les limitations apportées à ce droit sont faites en faveur des héritiers, limitations qui se présentent comme une des manifestations du prix qu'attachait le législateur musulman au devoir d'affection familiale, idée sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir.

« Succession ab intestat » : Le droit d'héritage est parmi les institutions juridiques celle qui est la plus critiquée et attaquée par les socialistes, ce qui est tout à

---

(1) A côté des libéralités inspirées par la pitié et par le souci de soulager la misère nous trouvons dans les Annales islamiques d'énormes dons destinés à la propagande ou inspirés par l'orgueil de la générosité si louée par les Arabes.

(2) Les dons ne peuvent en droit musulman subir aucune réduction en faveur des héritiers réservataires ; ce qui montre davantage le caractère absolu de la propriété.

fait normal, car c'est grâce à elle qu'est assurée la perpétuité de la propriété privée, rempart du régime individualiste et source, d'après ses adversaires, de toutes les iniquités sociales.

La succession est donc une conséquence de la propriété individuelle qui met le plus en relief l'inégalité économique, trait caractéristique du régime individualiste. Mais pour certains économistes (1) philosophes ou juristes, l'hérédité légitime supposerait une propriété familiale dont elle serait la conséquence ou tout au moins une survivance.

Quoiqu'il en soit, l'hérédité ab intestat dans le droit musulman reste une conséquence de la propriété individuelle. Une partie des juristes musulmans, les Bal-khites, l'expliquent par l'idée de volonté tacite du défunt présumée par la loi. Certes, le prophète apporte, en faveur des héritiers, des restrictions au droit de tester en limitant la quotité disponible à un tiers, mais ceci procède d'une idée, dominante du reste dans le Coran, d'affection familiale et du devoir de laisser une bonne fortune à ses héritiers. (2)

Il suffit de se rappeler que le droit de disposer entre vifs ne connaît de limitations d'aucune sorte, ce qui s'oppose au principe de co-propriété familiale.

Les juristes irakiens qui n'admettaient pas que l'héritage s'accomplît en vertu d'un leg tacite n'ont pas songé à le baser sur une idée de propriété de famille. Ils ont simplement considéré que l'héritage s'opérait par une

---

(1) Notamment : Stuart Mille cité dans Cawès : Cours d'Econ. Polit. t. III. n° 995.

(2) « Un tiers », dit le hadith, qui consacre cette restriction « et le tiers c'est beaucoup. Il vaut mieux que tes héritiers soient riches plutôt que de les laisser dans la misère ». Boukhari op. cit. T. III, p. 644.

sorte d'adjudication décidée par le législateur en faveur de cette partie du public qui tenait de plus près à l'individu décédé (1). Leur opinion se ramènerait donc à fonder la succession sur la volonté du législateur.

Qu'on prenne pour point de départ, l'une ou l'autre des deux doctrines pour expliquer le fondement de la dévolution successorale, on aboutit à ce résultat qui seul nous préoccupe, à savoir, que le législateur musulman a donné la priorité, dans l'attribution des biens d'une succession, au sentiment d'affection familiale sur le sentiment collectif, en attribuant à cause de leur lien de parenté, à des personnes qu'il présuma être les plus aimées du défunt, les biens laissés par celui-ci; il ne se préoccupe pas de leur état de richesse ou de pauvreté et ne prit pas en considération la valeur de l'héritage.

Cette importance qu'attache le législateur au sentiment de famille, apparaît avec une netteté particulière dans ce hadith : « la meilleure aumône est la fortune qu'on laisse à ses héritiers » et dans cet autre : « commence par ceux qui sont à ta charge. » (2)

Le droit de la collectivité sur les successions, se réduit à rien. En effet, l'Etat n'a presque jamais la chance de recueillir une succession, car le degré successible est illimité; quelque éloignée que soit la parenté, tant qu'elle est reconnaissable, elle donne le droit de succéder (3). Au lieu de posséder des droits dans ce domaine, l'Etat semble avoir des obligations à remplir : c'est ainsi qu'il

---

(1) « Les hommes doivent avoir une portion des biens laissés par leur père et mère et leurs proches ; que l'héritage soit considérable ou de peu de valeur, une portion déterminée leur est due » ,porte le Coran, en guise de préambule aux articles relatifs à la succession. Chap. IV, v. 8.

(2) Boukhari, op. cit. T. III, p. 645.

(3) Al Ibadi : Al Djaühara al Mairah, t. II, p. 387, 395.

doit payer les dettes du decujus mort insolvable. « Quiconque meurt en laissant un actif, cet actif appartient à ses héritiers; quiconque meurt en laissant des dettes, ces dettes sont à notre charge » proclame le prophète. (1)

L'hérédit légitime, pareille en cela à l'hérédité testamentaire, confère à l'héritier un droit sur ce qu'un autre, le decujus, a produit. Elle va donc ainsi à l'encontre du principe « A chacun selon ses œuvres » aussi bien que de celui « A chacun selon ses besoins ». Mais dans l'esprit du législateur, elle ne nuit en rien, à l'intérêt, ni au droit des particuliers ou de la collectivité. En effet, le Coran, après avoir énoncé les règles successorales où l'égalité absolue entre les héritiers n'est pas observée (2), s'exprime ainsi : « sans porter préjudice à qui que ce soit, c'est ce que Dieu vous recommande. » (3)

Le caractère inviolable de cette institution est tel « qu'aucune loi » comme le proclame un hadith (4) « ne saurait prévaloir contre les actes destinés à la régir ». Le Coran semble insister d'une façon particulière, en proclamant, après avoir énoncé l'ordre successoral : « Telle est la loi obligatoire (faridah) de Dieu, celui qui désobéira à Dieu et à son Envoyé et qui transgressera les commandements de Dieu (les limites établies par Dieu) sera précipité dans le feu, où il demeurera éternellement livré à un châtiment ignominieux ». (5)

L'interprétation rigoureuse de ce passage, conduit à étendre le caractère immuable, non seulement au principe de l'héritage, mais aussi à l'ordre successoral

---

(1) Boukhari, t. II, p. 118.

(2) Citons l'inégalité dans la succession entre les héritiers du sexe masculin et ceux du sexe féminin. Coran IV, 12.

(3) IV, 16.

(4) Cité par Nauphal, op. cit. p. 132-133.

(5) Coran IV - 12, 17, 18.

établi dans les versets qui le précèdent. Tous les commentateurs du Coran sont d'accord sur ce point; Ibn Taïmiah explique notamment que « cette désobéissance » appelant le plus redoutable châtement divin, consiste à donner à l'héritier plus que sa part, ou à l'empêcher de prendre ce qui lui est dû. (1)

En réalité, les législations civiles de certains pays musulmans ont osé modifier quelque peu l'ordre successoral coranique, sans soulever trop de contestations de la part des juristes modernes. Une telle modification pourrait à la rigueur, bien que très difficilement, se défendre, mais on ne pourrait, en aucun cas, porter atteinte au principe lui-même de la succession.

Tenter, dans l'Islam, comme le commanderaient le Socialisme en général et le Saint Simonisme en particulier, d'abroger le droit d'héritage, ce serait abroger un principe divin, ce qui constituerait, d'après la théologie musulmane (2), une rénégation (koufre) ou une hérésie (fisk); car déjà le simple fait de ne pas juger d'après la loi de Dieu, constitue l'un ou l'autre de ces crimes religieux « Ceux — dit le Coran — qui ne jugeront pas conformément à ce que Dieu a fait descendre d'en haut, sont infidèles. » (3)

Les différentes manières d'acquérir la propriété nous ont confirmé le caractère individuel de celle-ci et montré tous les attributs essentiels qu'elle a connus et dont elle est revêtue de nos jours.

Elles nous ont de plus révélé que le travail, loin d'être considéré comme le fondement de la propriété, n'intervenait comme mode d'acquisition, que relativement à une seule catégorie de biens, les terres mortes.

---

(1) Iba Taïmiah, op. cit. II. 157.

(2) Voir notamment Ibn Taïmiah, op. cit. t. III. p. 32.

(3) Coran V, 48 et 51.

Si nous devons assigner un fondement à la propriété privée, dans l'œuvre juridique de l'Islamisme, il semble qu'après avoir écarté le travail, nous ne saurions le situer que dans l'utilité sociale.

Nous avons déjà montré que, bien qu'ayant une source divine, les institutions juridiques et sociales musulmanes, ont été établies dans un but d'intérêt terrestre.

Le législateur du Coran, s'inspirant sans doute de l'idée individualiste, qui sera développée plus tard par l'Ecole libérale, a dû estimer, qu'en conférant à l'individu le droit de jouir et de disposer de son bien comme il le juge à propos, celui-ci en tirerait généralement le meilleur profit pour la société en en tirant justement les plus grands avantages. C'est en raisonnant ainsi que le prophète a pu dire : « Commence par toi-même et ensuite par ceux qui sont à ta charge » (1) Du reste, à cette idée d'utilité sociale, fondement de la propriété individuelle, ne s'oppose pas l'idée religieuse, consistant à regarder la propriété comme une délégation dont on est tenu envers Dieu. (2)

#### Section IV. — LES REVENUS CAPITALISTES.

L'appropriation privée de la terre, du capital argent, c'est-à-dire des instruments de travail ou fonds de production ne semble être ouvertement condamnée par les collectivistes (3) que lorsque ceux-ci sont exploités avec

---

1) Al-Abchihi : *Al Moustatraf*, I. p. 24.

(2) Cawes op. cit. t. III, n° 982.

(3) V. Ch. Gide, op. cit. T. II, 181. Une instruction donnée par les autorités soviétiques pour la réforme agraire ordonne l'expropriation de toutes les terres qui ne sont pas cultivées par le propre moyen des propriétaires, ainsi que leur socialisation. Voir M. Nemetchenko : La réforme agraire au Turkestan, *Revue des Etudes Islamiques* 1928, p. 368 et suivantes. D'après la Presse soviétique, le « clergé musulman » se montre hostile à cette réforme : *ibid*, p. 263, 264.

main-d'œuvre mercenaire. C'est souvent le langage tenu par les politiciens socialistes pour ne pas effaroucher les petits paysans.

Pour prouver l'incompatibilité de l'Islamisme avec cette conception particulière du socialisme, il faudrait donc démontrer que le propriétaire d'une terre ou d'un capital ait pu, dans le droit musulman, les faire valoir par le travail d'autrui, en d'autres termes, montrer la légitimité des revenus capitalistes dans la législation islamique.

### § 1) La rente :

Pour le socialisme, la rente considérée comme un revenu, que l'individu acquiert gratuitement, sans prestations correspondantes, un revenu sans travail, dû à des circonstances extérieures, indépendantes de son œuvre, est injuste, sinon en elle-même, du moins dans son appropriation privée ; n'étant ainsi due à l'action créatrice d'aucun particulier, elle devrait être attribuée à la société (1).

C'est surtout la rente foncière qui est la plus attaquée par les socialistes, qui y voient la source principale de la plupart des capitaux privés existant dans la société actuelle. (2)

Cherchons maintenant si l'appropriation privée de cette rente est ou non admise dans le droit musulman.

Tout d'abord nous voyons que la terre, au temps du prophète, n'était pas toujours cultivée par les propres moyens de son propriétaire ; car nous savons que de nombreux compagnons de Mahomet, même durant la vie de celui-ci, possédaient de si larges domaines, qu'ils ne

---

(1) Doctrine de St-Simon, p. 180 exposée dans Aftalion, op. cit. p. 171.

(2) Aftalion, op. cit. p. 120.

pouvaient les faire valoir autrement qu'à l'aide d'une main-d'œuvre d'esclaves ou de salariés. Le revenu qu'ils en tiraient constituait donc en tout ou en partie une rente foncière. Nous possédons, par surcroît, un récit rapporté par Abou Youssouf, (1) qui nous donne un exemple de ce procédé d'exploitation dans les terres du compagnon Abdulah ben Oumar.

Cette rente foncière apparaît encore dans d'autres procédés que l'exploitation directe ; nous voulons parler du fermage et du métayage.

### § 2) Le fermage :

Le fermage qui « représente », d'après M. Ch. Gide, « une valeur normalement supérieure à la rente » (2) est pour la même raison que celle que nous avons indiquée pour la rente, condamnée par le socialisme.

Or, de même que le loyer de toute espèce de capital, maison, palmeraie, meubles, cheval, etc..., le fermage est le contrat qui est le plus en faveur chez les juristes parce qu'il ne comprend aucun « aléa » (3).

### § 3) Le métayage ou le colonat partiaire :

Dans le métayage, la rente touchée par le propriétaire est moindre que dans le fermage, mais il n'en demeure pas moins condamné par le Socialisme. Une partie de la doctrine musulmane éprouvait quelques doutes sur sa validité ; Abou Hanifa allait même jusqu'à considérer le contrat de métayage comme entâché de nullité ; mais, il faut bien le souligner, c'était pour une raison purement

---

(1) op. cit. p. 146.

(2) op. cit. t. II, p. 222.

(3) Abou Youssouf, op. cit. p. 138 ; Al Ibadi op. cit. t. I., p. 335, 336, 338.

juridique, tout à fait étrangère aux considérations d'ordre économique et social. Sa nullité provenait, en effet, à ses yeux, de l'indétermination « du prix » dans le contrat (du prix de la location de la terre), selon son expression.

La majorité de la doctrine s'appuyant sur des hadiths, autorise parfaitement ce contrat. Le prophète en effet ainsi que les khalifes : Abou Bakr, Oumar et Othman et autres compagnons en ont usé. (1)

Ces différentes rentes foncières confirment, une fois de plus, la grande place qu'occupe la propriété privée dans la législation et l'économie islamique et montrent l'absence de cette forme atténuée du Socialisme, appelée « appropriationisme », préconisant « la terre aux paysans, la mine aux mineurs, etc... ».

#### § 4) Le profit. — Existence du Salarariat.

On définit généralement le profit comme un surplus qui reste dans une entreprise, entre les mains de l'exploitant, une fois payés les frais de toute espèce : achat de matières premières, salaires, etc.... (2)

Pour des Ecoles nouvelles, ce serait un revenu occasionnel tenant à des circonstances favorables, personnelles comme le brevet d'invention, ou réelles comme l'emplacement bien situé, les différences de valeur dans le temps, les changements de mode, etc... (3)

---

(1) Abou Yousseuf, op. cit. 134, 135, 137, 138 ; Boukhari T. II, p. 100.

(2) Voir H. Truchy : Cours d'Econ. Polit. t. II, p. 210.

(3) V. Ch. Gide, op. cit. T. II, p. 429 et s. s. ; Aftalion op. cit. p. 124 et suivantes.

Il se composerait donc de divers éléments qui ne peuvent toujours pas être imputés aux mérites de l'entrepreneur qui le touche ; on l'appelle couramment dans ce cas « surprofit ».

Les socialistes le considèrent, soit comme un prélèvement sur le travail de l'ouvrier (théorie de l'exploitation), soit comme un revenu non dû au travail de l'entrepreneur ; il est donc condamné comme tous les autres revenus capitalistes, soit en lui-même, soit dans son appropriation privée.

Voyons maintenant si le profit dans le sens socialiste tout au moins, était connu au temps de la société musulmane naissante, et dans le cas affirmatif s'il a été considéré comme légitime.

Pour qu'il ait existé, il fallait qu'il y eut dans la société d'alors des entreprises individuelles, où les opérations matérielles étaient exécutées en tout ou en partie par une main-d'œuvre étrangère.

Tout d'abord, l'esclavage admis par le législateur musulman, suppose nécessairement l'existence de pareilles entreprises.

De plus, à part cette main-d'œuvre servile il y avait aussi la main-d'œuvre salariée.

Le salariat fut bel et bien connu du législateur musulman. Nous en trouvons la preuve, non seulement dans tous les manuels de droit musulman, mais aussi dans des hadiths dont l'authenticité est unanimement reconnue. Entre autres nous mentionnons celui-ci :

« Il y a trois catégories d'hommes dont je serai l'adversaire le jour de la résurrection.... Celui qui ayant pris à gage un ouvrier ne lui paiera pas son salaire lorsque cet ouvrier aura accompli sa tâche » (1)

(1) Boukhari op. cit. t. II, p. 52 et 53.

D'autres hadiths cités dans Boukhari T. II, dans le chapitre du salariat, vont jusqu'à s'occuper des différentes modalités de salaires : à la journée, au mois, à la tâche.....

Travailler pour le compte d'autrui, être salarié, n'avait rien de choquant aux yeux du législateur musulman; en d'autres termes, le salariat n'était pas considéré comme un vice de la société. Au contraire, il était considéré comme un fait normal dans la vie économique. Le prophète lui-même fut, à un moment donné, avant la révélation de sa mission, un simple berger, le salarié, pour ainsi dire type, de la société Arabe d'alors. Il rappelait ce fait sans manifester aucune amertume et paraissait même s'en enorgueillir : « Dieu n'a pas envoyé un seul prophète qui n'ait gardé des moutons, dit-il un jour à ses disciples »; « He bien, et toi ? demandèrent ceux-ci ». « Oui, moi aussi, répondit-il, j'ai été berger des gens de la Mecque moyennant des Quirâts » (1)

De même, avant son mariage avec Khadidja, il a travaillé comme salarié chez elle en faisant un voyage d'affaires pour son compte en Sryie, moyennant deux ou quatre petites chamelles. (2)

Nous possédons aussi des récits sur certains compagnons nous montrant qu'il est arrivé à ceux-ci d'être salariés après l'apparition de l'Islamisme. C'est ainsi qu'Ali, cousin et gendre du prophète, gagnait à un moment donné sa vie, en puisant de l'eau pour un riche propriétaire moyennant une datte par seau.

Le commerce dans certaines villes d'Arabie, comme la Mecque par exemple, était assez florissant déjà à la veille de l'Hégire et n'a fait depuis que prendre plus

---

(1) Boukhari t. II, p. 62.

(2) B. Al. Halabi op. cit. T. I, p. 147 et 149.

d'envergure (1) ; nombreux furent les compagnons qui, comme Abderrahman Ibn Aouf, Abou Bakr, Oumar (2) possédaient des entreprises commerciales dont l'importance impliquait l'emploi de main-d'œuvre salariée et qui donnaient ainsi un revenu, constituant un profit, au sens actuel du mot.

Citons aussi comme variété d'entreprise donnant lieu à un profit la commandite commerciale (Moudarabah), parfaitement licite en droit musulman (3) où le commanditaire n'accomplit presque aucun travail et reçoit pour tant, pour son capital engagé, une part des bénéfices de l'entreprise, laquelle constitue un profit par excellence.

Le droit musulman admettait donc parfaitement la légitimité du profit sous toutes ses formes et dans tous ses éléments (4).

### § 5) L'intérêt ou « Usure »

L'intérêt ou usure, sous le nom de « *riba* » est défendu en droit musulman. « Dieu a permis la vente et il a interdit l'usure », dit le Coran. (5)

---

(1) Heyd : Histoire du Commerce du Levant, t. I, p. 25.

(2) Le commerce d'Oumar s'étendit, à un moment donné, jusqu'en Perse : Ibn Hambal, Mousnad, t. IV, p. 400, rapporté par Maülana Chibli, op. cit.

(3) Voir notamment Al Ibadi op. cit. T. I. p. 375.

(4) La spéculation commerciale, modérée et honnête il est vrai, qui est un des éléments qui donne lieu à un profit, est considérée comme licite. C'est ainsi qu'Ibn Khaldoun, sociologue-économiste musulm. (1332-1406 de J.-C.), qui considère le profit comme l'écart entre le prix de revient et le prix de vente et qui semble voir dans le talent spéculateur « les tours d'adresse » de l'entrepreneur, la source d'où découle le plus fréquemment ce revenu, dit « la loi permet l'emploi de ces *tours* bien qu'ils rentrent dans la catégorie des opérations aléatoires, parce qu'ils n'ont pas pour résultat, de prendre le bien d'autrui, sans rien donner en retour » les Prolégomènes trad. fr. t. II, p. 348 et 349.

(5) II, 276.

Cependant, on chercherait vainement une notion précise de cette « usure » dans les écrits des juristes, qui la compliquent et la font sortir de son cadre normal, en l'étendant à l'échange-troc. Nous ne pouvons ici les suivre dans leurs développements ambigus et leurs controverses sur les cas de l'échange ou défendu qu'ils appellent littéralement, vente usuraire (1).<sup>\*</sup> Toute cette théorie de vente usuraire nous paraît pêcher par sa base, car la notion d'usure dans l'échange est un non sens. Quant aux hadiths qu'ils invoquent dans leur développement à ce sujet, ils ne sont pas, vu leur caractère imprécis et vague, de nature à nous éclairer davantage. Le Kha-life Oumar avoua que « le prophète quitta ce monde sans avoir montré les portes du riba » (2).

On doit se borner au seul énoncé rationnel contenu dans le Coran, établissant une distinction entre la vente qui est permise et l'usure qui est défendue.

Par là, l'usure se ramène à son cadre habituel et rationnel qui est le prêt à intérêt ou l'usure financière et c'est cette notion scientifique que paraît se faire le Coran de l'usure dans le passage où il dit : « Ce que vous donnez (Kasimirski traduit justement : l'argent que vous

---

(1) C'est ainsi qu'ils considèrent comme échange usuraire, celui consistant à échanger à quantité inégale deux produits de même espèce, mais de qualité différente; par exemple, du blé de bonne qualité contre du blé de qualité inférieure, devrait s'échanger à quantité égale sous peine d'usure. Or si c'est l'inégalité dans l'échange qu'ils entendent proscrire, ils ne font pourtant que la consacrer dans l'exemple précédent. Ajoutons qu'on ne conçoit pas dans ce cas comment le propriétaire du blé de bonne qualité consentirait à un pareil échange alors qu'il a la possibilité de le vendre contre argent.

(2) Al Nassafi ; Charh oul Manar, t. II, p. 107.

donnez) à usure pour le grossir avec les biens des autres, ne grossira pas aux yeux de Dieu » (1).

La seule explication plausible que nous pouvons donner de la défense de l'usure en droit musulman est celle formulée par la plupart des économistes modernes (2), à l'égard de la condamnation de l'intérêt par les philosophes de l'antiquité, la loi mosaïque et les cononistes : le crédit productif étant peu développé dans la société ancienne, les prêts à intérêt ne servaient généralement qu'à la consommation ou à la prodigalité, et, par là, devenaient immoraux. C'est sans doute pourquoi les légistes musulmans envisagent, le plus souvent, comme exemple de vente usuraire, des cas d'échange ayant pour objet des choses comestibles et fréquemment de première nécessité. Le Coran semble même condamner l'usure uniquement sous sa forme de prêt improductif : ne nous parle-t-il pas d'une usure « portant la somme au double et encore au double (doublement doublée) », ce qui généralement n'a jamais lieu dans les prêts destinés à la production.

Il serait donc hasardeux de voir du socialisme dans l'Islamisme, du fait de la prohibition de l'usure par celui-ci. Pour le socialisme, l'illégitimité de l'intérêt, qu'il soit destiné à la production ou à la consommation, procède de celle de l'appropriation du capital. Or, comme nous l'avons déjà démontré, l'Islamisme a admis non seulement l'appropriation privée du capital (1) mais aus-

---

(1) Coran XXX, 38.

(2) Notamment Bohn-Bawerk : Histoire Critique et Théorique de l'intérêt, t. I, p. 16 ; Ch. Gide op. cit. T. II, p. 181.

(1) Lorsque la condamnation de l'usure fut révélée, il y avait des musulmans qui avaient des créances placées avec intérêt ; il leur fut ordonné d'abandonner celui-ci, mais leur capital leur était expressément garanti. « O croyants, craignez Dieu et abandonnez ce qui vous reste de l'usure ; si vous vous repentez, votre capital vous reste » porte à cet effet le Coran II, 278 et 279.

si celle de tous les revenus capitalistes sauf l'intérêt :  
rente, profit, fermage et loyer.

### CHAPITRE III

## L'ISLAMISME ET LA QUESTION DE LA SUPPRESSION DE LA FAMILLE

---

La suppression de la propriété privée, a souvent comme corollaire la suppression de la famille, et l'établissement de la communauté des biens, celui de la communauté des femmes.

Sans vouloir faire de cette idée un caractère fondamental du socialisme, une condition sine quâ non, nous sommes forcés d'y voir un pilier important de l'édifice socialiste, ne faisant, en cela, que suivre la propre opinion des grand maîtres de cette doctrine, à travers l'histoire. Comme le dit justement Campanella, dans sa « Cité du Soleil », « l'esprit de propriété ne grandit en nous que parce que nous avons une maison, une femme, des enfants en propre ». En effet, chez presque tous les socialistes utopistes, la communauté des femmes et des enfants, fait pendant à celle des biens; il en été ainsi déjà chez Platon et plus tard chez les disciples dissidents de Cabet, qui reprochèrent au maître, dans le journal « l'Humanitaire » son illogisme, consistant à ne pas admettre la communauté des femmes, alors qu'il voulait la communauté des biens.

Enfin les deux maîtres du socialisme dit scientifique, Marx et Engels, ne semblent pas répugner à cette idée. Après avoir raillé, dans le Manifeste communiste, le mariage bourgeois comme étant « en réalité la communauté des femmes mariées », ils ajoutent que les com-

munistes ne veulent, « tout au plus, que réaliser officiellement et au grand jour de la tolérance, cette communauté des femmes, hypocrite jusqu'ici et clandestine. » (1)

M. Emile Faguet, dans son livre « Questions politiques » montre, le plus nettement possible, la logique de la suppression de la famille dans le Socialisme. Soutenant que le collectivisme est le moyen le plus efficace pour établir l'égalité de fait, il dit : « Ce n'est d'ailleurs pas seulement la propriété que logiquement on est conduit à supprimer, c'est aussi la famille, car la famille selon qu'elle est bonne ou mauvaise, forte ou faible, unie ou relâchée, constitue pour l'enfant qui naît, des inégalités prodigieuses. La famille est donc un élément d'inégalité parmi les hommes, il faut l'abolir » (2).

Voyons maintenant l'attitude du législateur musulman en face de ce problème de la famille.

Dans l'Islamisme, rien n'est plus sacré que les liens de famille. Rompre les liens de parenté est une chose qui soulève d'indignation le législateur musulman. C'est ainsi que s'adressant à une catégorie d'hommes dont la foi était assez faible, il s'écrie : « Voudriez-vous par hasard, en revenant en arrière, commettre des désordres dans le pays et rompre les liens de la parenté qui vous unissent ? » (1)

La piété filiale est haussée par le prophète jusqu'au rang de la prière (2), et par contre, l'indifférence envers

---

(1) Manifeste communiste n° 48.

(2) Faguet : « Questions politiques », p. 94.

(1) Coran XLVII 24.

(2) Boukhari t. IV, p. 139.

les parents constitue un péché des plus graves, puisqu'il est assimilé au polythéisme. (3)

Le Musulman doit être avant tout dévoué à ses parents; quand il peut être d'une utilité quelconque pour son prochain, c'est par ses parents qu'il doit commencer : « commence par ceux qui sont à ta charge » précise le prophète dans un hadith (4). De son côté, le Coran, dans les divers passages où il prêche la charité, la recommande avant tout envers les membres de la famille : « Ils t'interrogent », dispose-t-il entre autres « sur la façon dont il faut dispenser les aumônes. Réponds : Ce que vous donnez en fait d'aumônes doit être pour vos parents, pour vos proches, pour les orphelins, pour les pauvres, etc... » (5)

L'Islamisme ne s'est pas borné à prêcher une sollicitude particulière vis à vis des parents, marquant, par là, la prédominance du sentiment familial sur le sentiment collectif ; il a de plus cherché à sauvegarder la perpétuité des liens de famille par l'institution du mariage, destiné, par surcroît, à créer un étroit rapprochement entre les hommes et les femmes. « Dieu a fait pour vous des épouses, de vos épouses, des fils et des petits fils; il vous a pourvu de bonnes choses, et, il a créé pour vous des épouses pour que vous cohabitiez avec elles et il a établi entre vous l'affection et la tendresse », proclame à cet égard, le Coran (6).

---

(3) « Dieu a ordonné de n'adorer que lui, de tenir une belle conduite envers vos parents ». Coran XVII. 24; le prophète ajoute : « les plus grands péchés sont : donner des associés à Dieu et désobéir à ses père et mère ». Boukhari IV, p. 141.

(4) Boukhari T. III, p. 645.

(5) Cor. II. 211. Voir aussi 276.

(6) Cor. XVI, 74; XXX 20.

Or, le mariage s'oppose de la manière la plus absolue à l'idée de communauté des femmes. De plus, et toujours, dans la pensée de perpétuer l'institution familiale, il a réprimé avec la plus grande rigueur l'infidélité des personnes mariées (crime puni de mort) afin d'éviter toute confusion de part (2), chose que recherchent essentiellement les communistes dans la communauté des femmes (3).

Les répercussions fâcheuses, qui résulteraient de la tolérance de la débauche, constituée par la communauté des femmes, semblent avoir été aperçues du Coran dans ce passage : « Ne vous approchez pas de l'adultère ; en vérité c'est une turpitude et une mauvaise route » (4).

Ainsi, c'est sous ce rapport particulièrement que l'incompatibilité entre l'islamisme et le socialisme est absolue, et, c'est avec raison, que la communauté des femmes, figure en tête des motifs de l'arrêt (fatwâ) du Grand Mufti d'Egypte, en date du 2 Juillet 1919, condamnant le bolchevisme ou toutes autres doctrines similaires.

---

(2) Le Khalife Ali disait textuellement : « Dieu a prohibé le concubinage afin de sauvegarder la filiation » — Nahdjoul Balaghu, II, p. 37.

(3) « Chacun, puisqu'il ignorera (par la communauté des femmes et des enfants et grâce à d'autres moyens) sa filiation ne verra-t-il pas dans tout autre un frère ou une sœur, un père ou une mère ou quelque parent dans un degré ascendant ou descendant » — Platon, Traité de la République. Livre V.

(4) XVII 34. Les anciens commentateurs montrent unanimement la confusion de la généalogie et la perte de la filiation, la mauvaise éducation des enfants due à l'absence de père connu, enfin le désordre et l'anarchie dans la société, toutes conséquences qui résulteraient de la tolérance du concubinage, autrement dit, la communauté des femmes. Voir Al Niçabouri ; Al Baïdaoui ; Al Razi.

## CHAPITRE IV

# L'ISLAMISME ET LA QUESTION DE LA SOCIALISATION DES BIENS

---

Nous avons déjà vu que le socialisme ne se borne pas comme l'anarchisme à supprimer la propriété privée, mais qu'il entend en plus socialiser les biens ou plutôt toute l'économie.

Comme nous avons démontré le caractère individuel de la propriété dans la législation islamique, il nous semble, par là, avoir établi l'incompatibilité du Socialisme et de l'Islamisme; la socialisation des biens ne pouvant s'effectuer naturellement sans la suppression de la propriété privée.

Cependant pourrait-on nous objecter, tout en consacrant la propriété privée, l'Islamisme a pu renfermer certaines mesures trahissant des tendances de socialisation.

### Section I. — EXAMEN DE CERTAINES INSTITUTIONS

Il est à notre connaissance deux espèces d'institutions auxquelles on peut s'attacher pour formuler une telle objection : celle des réserves « hima » et celle des biens de mainmorte « wakf ». Envisageons-les rapidement.

#### § 1) Les réserves ou « hima »

Les réserves, étaient des portions de terre consacrées au pâturage commun du bétail d'une région, ou seulement à celui des troupeaux et chevaux de l'armée. Mais

la terre qui en faisait l'objet ne pouvait être, d'après l'unanimité de la doctrine, qu'une terre morte et n'appartenant à personne; de plus il n'était possible de réserver qu'une portion déterminée, mais jamais la totalité de ces terres en friche. (1)

Enfin, le droit de faire une réserve dans ces conditions restreintes, ne semble avoir appartenu qu'au prophète d'après un hadith qui spécifie : « Il n'y a de réserve que pour Dieu et pour son Envoyé » (2).

Certes il y a eu des juristes qui accordaient ce droit au khalife, chef d'Etat, mais ils exigeaient pour cela une raison plausible d'utilité et de nécessité publique.

C'est ainsi qu'Oumar ayant constitué une réserve, justifie son acte en invoquant la nécessité d'assurer la nourriture des chevaux de l'armée. (3)

Il serait donc exagéré, dans ces conditions, de voir du socialisme dans ces réserves, puisque nous y voyons l'impossibilité pour l'Etat de rendre commune la totalité des terres n'appartenant à personne et qui, comme telles, devraient de plein droit lui revenir.

## § 2) Les biens de mainmorte ou « wakfs »

L'institution des biens de mainmorte ou « wakfs » ne doit pas non plus être regardée comme une preuve d'un penchant dans l'Islamisme, envers la communauté des biens. (4)

---

(1) Mawerdi, p. 397.

(2) Brikhan, t. II, p. 108.

(3) Abou Youssouf, p. 159.

(4) La Communauté des biens est si loin de la pensée du législateur musulman, qu'il n'a même pas songé à l'introduire dans les relations entre époux : le seul régime matrimonial consacré par lui étant la séparation des biens.

Les «wakfs» se présentent comme des fondations pieuses ou charitables consistant dans l'affectation des revenus d'un bien productif (d'après Abou Ilanifa) ou du bien lui-même, à la création ou à l'entretien d'un service déterminé : mosquée, cimetière, hôpital, hospice, etc... ; ou tout simplement comme la constitution d'un bien de famille inaliénable.

Dans le premier cas, ils s'inspirent d'une idée de charité et de piété, et dans le deuxième, d'un désir de conserver les biens dans la famille et d'empêcher leur dissipation par la prodigalité d'un héritier futur. Les deux idées se trouvent souvent conjuguées; il en fut ainsi dans le « wakf » constitué par Ali dans la première apparition de cette institution. Ce Khalife disait, dans l'acte d'institution de Wakf, vouloir destiner les terres, qui en faisaient l'objet, au secours des pauvres de Médine et du voyageur, dans le but « de se garantir du feu le jour du jugement », et après avoir stipulé leur inaliénabilité, il ajoutait en guise de réserve « a moins que Hassan et Houssein, (ses deux fils) se trouvent dans le besoin, auquel cas, elles seront à leur disposition exclusive » (1).

Ainsi donc, le « wakf » est une institution dont le but, aussi bien que le fondement, est la bienfaisance (2) ou la sauvegarde de l'intérêt familial, ce qui n'a rien de socialiste, d'autant plus, qu'au cas d'extinction des bénéficiaires du «wakf» bienfaisance, la propriété des biens qui le constituaient fait retour d'après l'unanimité des juristes, aux héritiers du fondateur et non pas à l'Etat. (3)

---

(1) Al Moubarrad : Al Kamel, t. II, p. 141.

(2) L'Emir Ch. Arslan qui aime pourtant faire des rapprochements entre certaines institutions musulmanes, comme le Zakât, et les idées socialistes, avoue que les Wakfs procèdent uniquement d'une idée de charité (La très particulière).

(3) Van den Berg, op. cit., p. 127.

Juridiquement, cette institution apparaît même, ainsi que la donation, comme une conséquence du droit de propriété individuéllé puisqu'elle est l'œuvre non pas de la volonté de l'Etat mais de celle de l'individu ou comme le dit M. Ch. Gide (1) « de la volonté du mort qui vit d'une seconde vie, incarné dans la fondation.

De plus, les « wakfs » ne sont pas mentionnés dans le Coran, et le hadith sur lequel on s'est appuyé pour justifier son caractère licite, est aussi peu sûr qu'explicite. « Cette absence de texte formel » dit justement M. Houdas « permet de croire que Mahomet a hésité (de consacrer les « wakfs » parce qu'il présentait les inconvénients que pourrait présenter dans l'avenir un trop grand nombre de biens de mainmorte. (2)

On pourrait encore nous dire que l'Islamisme a pu tendre à la socialisation par d'autres moyens que l'expropriation directe des propriétés privées. N'existe-t-il pas des écoles socialistes qui entendent arriver à leur but par de moyens moins brusques comme l'abolition du droit de succession ou l'introduction de l'impôt progressif sur le capital.

Nous n'avons pas besoin de confronter l'Islamisme avec les Ecoles s'attachant au premier moyen puisque nous avons déjà amplement démontré la force du droit d'héritage dans la législation islamique. Il nous reste à chercher si l'Islamisme a connu l'impôt progressif, ce qui va nous forcer à examiner son système financier.

---

(1) Op. cit. T. II, p. 156.

(2) M. Houdas : op. cit. p. 152. Abou Hanifa tout en admettant les Wakfs, conteste qu'ils puissent avoir un caractère irrévocable et par là préjudicier aux héritiers ; il appuie son opinion sur ce hadith, rapporté dans plusieurs recueils de tradition : « Il est interdit d'instituer un usufruit à perpétuité au préjudice des héritiers ou à l'encontre des lois de Dieu ». Naouphal ; op. cit. p. 132, 133.

## Section II. — L'ISLAMISME A-T-IL CONNU L'IMPÔT EN TANT QU'INSTRUMENT D'ÉGALITÉ.

### § 1) Regard d'ensemble sur les impôts en droit musulman.

Les impôts en droit musulman peuvent être classés en deux catégories bien distinctes :

I. — Ceux qui frappent les terres conquises et n'apparurent que sous le Khalife Oumar. Nous ne jugeons pas utile de les prendre en considération, car ils sont en quelque sorte représentatifs du domaine éminent de l'État musulman sur les terres qui en font l'objet et participent par là du caractère des revenus domaniaux, ce qui ne nous intéresse pas ici. Nous n'avons pas non plus à parler de l'impôt personnel de « capitation » qui frappe uniquement les sujets non musulmans, car il est une conséquence de la conquête et n'a ainsi aucun but social.

II. — Les impôts incombant aux Musulmans, seuls sujets actifs de la collectivité musulmane participant à la souveraineté de l'État.

Ce sont ces impôts que nous allons considérer pour y chercher la conception sociale du législateur musulman. On peut les diviser en deux catégories :

1°. — Impôt du butin,

2°. — La Zakât.

1°) La première catégorie d'impôt était prélevée sur les biens conquis à l'ennemi par les soldats musulmans. Nous ne nous étendrons pas au sujet de cet impôt, né grâce à la conquête. L'État musulman qui organisait lui-même les expéditions guerrières aurait pu, comme c'était le cas à Rome, s'adjuger les biens conquis qui étaient,

somme toute, dans le droit d'alors, considérés comme biens sans maître ; cependant le législateur musulman préféra n'en attribuer au Trésor Public que le quinte (1) laissant les quatre cinquièmes aux soldats capteurs, ce qui montre encore l'importance de l'individualisme dans ce domaine.

## § 2) La « zakât ».

Contrairement à l'impôt sur le butin qui était de par sa nature destiné à disparaître, la conquête ne pouvant durer éternellement, la « zakât » est un impôt destiné, dans l'esprit du législateur musulman, à durer aussi longtemps que l'Islamisme, c'est-à-dire jusqu'à l'éternité. C'est un devoir sacré que d'acquitter cet impôt qui fait formellement partie des quatre devoirs religieux essentiels ; il est presque toujours cité à côté de la prière dans le Coran.

Mais c'est le seul prélèvement que le Musulman ait à supporter sur ses biens. Le Hadith qui le proclame ne souffre aucun doute : « Il n' y a pas sur les biens d'autre charge que la « zakât » (1) C'est pourquoi on peut considérer tous les impôts introduits plus tard par les différents khalifes, surtout à l'époque de la décadence de l'Empire Abbasside, comme illégaux.

Examinons donc la « zakât » tant au point de vue de sa perception qu'à celui de l'affectation des recettes en provenant, afin de voir, si dans ces deux aspects, elle peut servir de moyen à la socialisation des biens.

---

(1) Durant la vie du prophète un cinquième de ce quinte revenait à celui-ci pour ses besoins personnels et un autre cinquième aux membres de sa famille.

(1) Mawerdi op. cit. p. 239.

**A) Perception.** — Pour que la « zakât » puisse servir avec quelque chance de succès à réaliser la socialisation des biens, il faudrait : 1° qu'elle fût progressive, 2° qu'elle frappât non seulement tous les revenus du capital, mais tous les capitaux, 3° qu'elle fût d'un taux considérable.

Voyons si elle possède tous ces caractères.

1° La « zakât » est un impôt proportionnel et non point progressif : en effet à partir d'une quotité imposable mettant à l'abri les besoins strictement nécessaires, la fraction prélevée reste invariablement constante sur toutes les valeurs imposées, sans distinction aucune suivant leur degré d'importance.

C'est ainsi, que non seulement la progressivité du tarif d'impôt, sur laquelle on compte pour arriver à la socialisation des biens, fait complètement défaut, mais même l'égalité économique, qui en est le but final, ne se trouve pas assurée ici parmi les contribuables, les plus fortunés subissant, à cause de la proportionalité du tarif un sacrifice moins lourd que celui des moins fortunés.

2° Au point de vue de son assiette, la « zakât » ne portait que sur les quatre catégories de biens suivantes :

- a) Les bestiaux : chameaux, bovins, ovins.
- b) Les récoltes et les fruits.
- c) Les produits des mines.
- d) L'argent (or et argent) monayé ou en lingot.

Echappent donc à cet impôt, la terre bâtie ou non bâtie et à plus forte raison, toutes les plus-values foncières, de même que les meubles meublant, autres que ceux fabriqués en or ou en argent, encore que ces derniers en soient exempts pour une partie de la doctrine (1).

---

(1) Mawerdi op. cit. p. 259.

Voilà donc deux catégories de biens dont la première se présente comme l'instrument de travail ou le fonds de production type, qui échappent à l'impôt et qui sont ainsi assurés contre tout danger, si danger il y a, de socialisation.

3°) Taux de la « zakât » : Suivant la catégorie de biens imposés, le taux de la « zakât » varie de 1 à 1 1/2 % sur les bestiaux, 2 1/2 % sur l'argent et le produit des mines (1) et de 5 à 10 % sur les fruits et récoltes, suivant que l'exploitation a ou non lieu à l'aide d'irrigation artificielle (2).

**La « zakât » est un impôt destiné à être acquitté sur le revenu.**

En combinant le taux modéré de la « zakât » avec la nature des biens sur lesquels elle est perçue, on s'aperçoit que c'était un impôt destiné à être pris sur le revenu annuel (3).

---

(1) Ceux des juristes qui sont d'avis de frapper le produit des mines d'un impôt de 20 %, détachent cette taxe de la zakat et la rangent avec celle du butin, laquelle en a une destination différente. Abou Youssouf p. 33.

(2) Mawerdi p. 251, Abou Youssouf p. 79. Le législateur tient ainsi compte du montant plus ou moins élevé du coût de production. C'est encore dans cet ordre d'idée que d'après les écoles Hanafites et Chaféites, les bestiaux ne sont imposés qu'à condition que leur nourriture vienne du pâturage, c'est-à-dire ne coûte presque rien au propriétaire. Ils sont exempts d'impôt au cas où ils travaillent ou quand ils sont soumis à l'engraissement, de sorte, dit Mawerdi p. 245 « que les frais d'entretien soient faibles et le produit en croît et en laitage élevé ».

(3) La règle de l'annualité de l'impôt est consacrée par un hadith qui dispose : « pas de zakat sur un bien sur lequel une année n'a point passé. » Mawerdi p. 245.

Certes, parmi les biens imposables, il en est qui se présentent sous forme de capital, tels que l'argent et les bestiaux, mais l'on ne peut pas déduire de là que l'intention du législateur ait été de frapper le capital lui-même.

En effet, comme le dit M. Allix « des impôts assis sur le capital mais destinés à être acquittés sur le revenu, il importe de bien distinguer les impôts sur le capital, destinés à prendre au contribuable une fraction de son capital ; c'est le cas des impôts dont le taux est volontairement fixé à un niveau trop élevé pour que le revenu du capital taxé puisse y subvenir (1).

Or, le taux de la « zakât » sur l'argent capital (2 1/2 %) et sur les bestiaux (1 à 1 1/2 %) est si modéré qu'elle ne pouvait qu'être destinée à atteindre simplement le revenu.

Quant à la raison qui a fait que le législateur musulman a assis sur le capital (argent et bestiaux) la Zakât destinée à être acquittée sur le revenu, elle est facile à expliquer.

L'on sait qu'il y a deux façons d'atteindre le revenu au moyen de l'impôt direct, comme l'est la « zakât ». La première consiste à taxer le revenu lui-même, la deuxième à taxer le capital pour atteindre le capital qui en émane (2).

Le législateur musulman a porté son choix sur l'un ou l'autre procédé, en adoptant, selon les cas, celui qui paraissait le plus simple et le plus commode.

---

(1) Traité élem. de science des Finances p. 441 et 442.

—(2) Allix op. cit. p. 437.

Pour atteindre par exemple les revenus fonciers, il taxa directement ces revenus : récoltes et fruits ; mais pour atteindre le capital du revenu argent et celui des bestiaux, il trouva que le plus simple était d'asseoir l'impôt sur le capital ; car la comptabilité à cette époque dans la société musulmane était sinon inconnue, du moins rudimentaire. Le contribuable lui-même, et à plus forte raison le fisc, devait être dans l'embarras, sinon dans l'impossibilité de démêler de la somme d'argent trouvée chez celui-là à la fin de l'année, la part représentant le revenu du capital.

Si on évalue le revenu d'un capital engagé dans un commerce à 25 %, ce qui n'est point exagéré, le taux de 2 1/2 % de la Zakât assise sur le capital, équivaldrait comme celui sur les récoltes, à un taux d'impôt de 10 % sur le revenu, ce qui est modéré.

$$\frac{2 \frac{1}{2}}{25} = \frac{10}{100}$$

Rappelons en effet que les impôts arrivent en France pour l'année 1928, à prélever 24 % du revenu d'après l'évaluation de M. Rist et 28 % d'après celle de M. Béren-ger (1).

Il nous paraît donc certain que la zakât devait, dans l'esprit du législateur musulman, être acquittée sur le revenu et non pas sur le capital (2) ; s'il en était autrement, celui-ci, aurait, entre autres choses, songé tout d'abord, ainsi que le préconisent les partisans de l'impôt sur le capital, à imposer les capitaux fixes, comme les propriétés

---

(1) V. M. Allix op. cit. p. 1.017.

(2) Les auteurs occidentaux qui ont écrit sur le droit musulman, parlent de la zakat comme un impôt sur le revenu, voir Nauphal op. cit. 128 à 230, Houdas op. cit. p. 148.

foncières, les moulins, etc... qui ne figurent même pas parmi les biens sur lesquels est assise la « zakât », et n'aurait pas fait échapper à celle-ci les successions et les plus-values foncières.

Ajoutons que l'idée de socialisation au moyen de la « zakât », cadre vraiment peu avec les ménagements auxquels étaient tenus les agents du fisc vis-à-vis des contribuables dans la perception de cet impôt, surtout en ce qui concerne l'argent. Celui-ci était considéré au point de vue fiscal comme bien non apparent, c'est-à-dire un bien qu'il est possible de céler et à l'égard duquel le percepteur n'avait aucun droit de surveillance ni de vérification. (3)

C'est dans ce sens que le Khalife Ali adressait des circulaires à ses percepteurs où il était notamment dit : « Tu diras (aux contribuables) : créatures de Dieu ! le Khalife m'a envoyé auprès de vous, afin de percevoir le droit de Dieu (« la zakât ») dû sur vos biens; si quelqu'un te répond qu'il ne doit rien (parce qu'il ne possède rien), n'insiste pas ; s'il répond le contraire, prends sans le pressurer, ni le menacer, ce qu'il te donne en or ou argent. Au cas où il possède des bestiaux, garde-toi d'y toucher (pour en prélever l'impôt) sans son autorisation, car c'est à lui qu'en appartient la plus grande partie » (1)

#### B) Affectation des recettes provenant de la « zakât ».

Les recettes provenant de la Zakât sont destinées, d'après le Coran, « aux pauvres, aux nécessiteux, à ceux qui travaillent pour elle, à ceux dont les cœurs ont été

---

(3) Mawerdi p. 239.

(1) Madjoul Balagha t. II p. 17.

gagnés, au rachat des esclaves, aux insolvable, à la voie de Dieux et aux voyageurs » (2)

En mettant à part les frais d'administration nécessités par la perception de la Zakât (ceux qui travaillent pour elle) on peut, d'après leur nature, classer en quatre catégories les dépenses auxquelles l'impôt est affecté.

1°) Soulagement des pauvres et indigents (pauvres, nécessiteux, insolvable, voyageurs).

2°) Lutte contre le iléau de l'esclavage (rachat des esclaves), que le législateur musulman sans aller jusqu'à abolir a priori, a entendu cependant enrayer par divers moyens (1).

3°) Propagande religieuse ou politique (ceux dont les cœurs ont été gagnés).

4°) Dépenses de guerre ou toute œuvre d'utilité publique musulmane (voie de Dieu).

La « zakât » n'est donc pas destinée exclusivement aux pauvres, comme beaucoup sont enclins à le croire et comme pouvaient le faire penser certains hadiths, antérieurs à la révélation du verset précité.

### C) But de la « zakât ».

Le but de cet impôt n'est donc pas exclusivement d'ordre économique et social.

Cherchons néanmoins, dans la part qu'il attribuait aux pauvres sur le montant des recettes de la Zakât, ce à quoi visait le législateur.

---

(2) Coran IX, 60.

(1) Faisons remarquer que si les moyens, dont le rachat d'esclaves, employés par l'Islamisme pour combattre l'esclavage, étaient arrivés à le supprimer, l'égalité qui en serait résultée n'est point d'ordre économique, mais simplement juridique et politique.

Etant donnés la proportionnalité de son tarif, répondant d'ailleurs si peu à l'idée d'égalité et la modicité de son taux, la « zakât », même si elle était attribuée, non pas en partie, comme nous venons de le démontrer, mais en totalité au profit des pauvres, serait impuissante à réaliser un partage, même restreint et annuel.

Il serait du reste illogique que l'Islamisme tende à réaliser le partage par ce procédé indirect et illusoire qu'est la « zakât » après l'avoir auparavant, ainsi que nous l'avons démontré (p. 17), exclu formellement.

A notre avis, le véritable but de la « zakât » est, non pas l'établissement de l'égalité économique, mais l'atténuation des maux qui résultent inévitablement des inégalités de condition dans ce monde ; ces maux peuvent s'exprimer en ce mot : la misère.

C'est donc simplement pour soulager la misère que l'Islamisme a institué, en partie, la « zakât » (1); durant la période mecquoise, il s'était employé de toutes ses forces à cette fin en prêchant l'aumône ; mais celle-ci étant facultative, a dû paraître insuffisante ; c'est alors que la « zakât » fut prescrite pour y suppléer.

Le but de la « zakât » est tellement le même que celui de l'aumône, que le Coran emploie souvent le même terme (Sadakah) pour désigner l'un ou l'autre (2).

---

(1) C'est ainsi qu'on n'attribue aux nécessiteux que de quoi leur permettre d'assurer leur subsistance au cas où ils se trouvent incapables d'y subvenir par leurs propres moyens, ou de quoi les tirer d'un embarras passager (cas des insolvable), en leur donnant le moyen de gagner ce qui leur suffit. Enfin pour que la zakât ne devienne sans doute, pas une prime à la paresse, les juristes ne permettent de ne rien attribuer à l'homme pauvre vigoureux, qui, « par l'exercice de son métier, peut gagner de quoi satisfaire ses besoins », dit Mawerdi (op. cit. p. 259).

(2) Voir notamment le verset 60 du Chapitre IX précité,

Seulement, à la différence de l'aumône qui, facultative, est fondée sur la charité, la « zakât », par son caractère obligatoire, se trouve avoir pour fondement, une idée de solidarité, laquelle, n'est pas essentiellement un attribut socialiste (1).

En soulageant la misère, la « zakât » accomplit une œuvre morale et sociale de premier ordre ; elle atténue, sinon efface l'antagonisme entre la classe riche et la classe pauvre. Ce point n'a pas échappé à certains juristes sociologues (2) ; nous citons ce passage de Mawerdi plein de perspicacité :

« L'obligation de la « zakât » aboutit à la consolation des pauvres, à l'aide des besogneux, les empêche de haïr (les riches) et les pousse à entretenir de bons rapports (avec ceux-ci) en leur donnant de l'espoir.... car si l'espoir venait à s'évanouir, les besoins à devenir aigus, c'est la haine et l'envie qui naîtraient, et par la suite, ce serait la rupture entre les gens fortunés et les pauvres et besogneux, ce qui aboutirait à des luttes et inciterait aux massacres » (3) Par là la « zakât » se présente comme une institution qui contrarie la lutte des classes, moyen essentiel préconisé par le Socialisme moderne pour renverser le régime capitaliste.

---

(1) Cette idée de solidarité n'est pas spéciale à la zakât ; elle embrasse un vaste domaine dans la morale musulmane et est contenue dans plusieurs versets coraniques dont celui-ci : « Aidez-vous mutuellement dans les bonnes œuvres et la piété ». V. 3, et dans ce hadith : « Le Musulman doit être pour le Musulman comme sont entre eux les matériaux d'une construction qui se renforcent les uns les autres ». Boukhari, T. II, p. 139.

(2) Al Razi : Commentaires du Coran, T. IV, p. 672.

(3) Adaboul-dounia oual dine, p. 33. (Mawerdi est mort en 1058 de J. C.).

En contribuant à l'affranchissement des esclaves, l'impôt islamique rend plus productive une main-d'œuvre, qui, privée jusque là d'une capacité juridique, et partant du stimulant de l'intérêt personnel, ne pouvait avoir qu'un rendement médiocre ; et en les assistant, elle rend aux indigents leur force de travail qui restait improductive dans la misère ; en ce quoi elle assainit et augmente les forces productives humaines et contribue ainsi à la prospérité économique de la Société, prospérité dont profite le contribuable riche qui a acquitté la Zakât. C'est cette idée qui semble contenue dans ces passages du Coran : « Ce que vous dépensez de vos biens en aumônes vous sera repayé » (1) et « Dieu augmentera, en la faisant doubler, l'aumône (« la zakât ») (2) et dans ce hadith « jamais la « zakât » ne fait diminuer la fortune » (3).

Nous pouvons ajouter que la « zakât » échappe à certains inconvénients des impôts immodérés de nos jours, car, grâce à son taux modéré, elle évite de peser d'un poids trop lourd sur les contribuables, et par là de paralyser l'essor économique d'une nation ; danger auquel paraît faire allusion le prophète dans son hadith : « La dernière heure (du monde) n'arrivera pas avant que la « zakât » soit devenue une contribution illégale et oppressive » (1).

---

(1) Coran, II, 274.

(2) II, 277.

(3) Baïdaoui : Commentaires du Coran sur verset précité. C'est sans doute pourquoi le mot zakât est souvent interprété comme signifiant : croissance. L'émir Ch. Arslan appuie pleinement cette interprétation. (Lettre particulière).

(1) Ibn Khaldoun, op. cit. T. II, p. 348. — Cet auteur montre les avantages qu'a l'Etat à ne pas dépasser le taux modéré de la zakât ; il dit : « Les sujets se livrent (dans ce cas) à leurs travaux avec ardeur et avec plaisir... et cela augmente beaucoup le nombre des personnes dont les contributions forment les richesses de l'Etat ».

### Section III. — **ROLE DE L'ETAT MUSULMAN** **DANS LE DOMAINE ECONOMIQUE.**

Après avoir montré l'absence, dans l'Islamisme, de tous moeys directs ou indirects, de socialisation, il n'est pas sans intérêt de jeter un regard sur le rôle de l'Etat musulman, eu égard à la production et à l'échange; la socialisation supposant leur organisation administrative.

A l'opposé de l'idéal socialiste, qui fait disparaître l'Etat en tant que Gouvernement de personnes, pour le remplacer par l'Etat administrateur des choses, l'autorité sociale dans l'Islamisme a surtout pour fonctions de veiller à la direction morale des individus, d'après les règles édictées par la Divinité.

Maintenir les fidèles dans la voie religieuse, veiller à la répression des actes coupables, dont les attentats à la vie et aux biens des particuliers, sauvegarder les bonnes mœurs, assurer la sécurité et la paix publique, assister les malheureux, voilà le vaste domaine où se manifeste l'intervention de l'Etat musulman, et c'est en général le rôle de l'Etat, tel qu'on le connaît historiquement. — Mais le législateur musulman n'entend en aucun cas investir l'Etat d'une activité économique propre ; celui-ci doit simplement se borner, dans le domaine économique, à assurer le respect des conventions.

Les traditions du prophète susceptibles de nous donner une idée du rôle de l'Etat dans ce dernier domaine, sont plutôt favorables au libéralisme.

---

Et il indique par contre très judicieusement, les dangers des impôts immodérés qui « détruisent chez les cultivateurs l'amour du travail, ceux-ci se laissant aller au découragement et beaucoup d'entre eux renonçant à la culture des terres... ce qui amène une diminution dans le produit de l'impôt, et, par suite nécessaire, dans le revenu de l'Etat ». Op. cit. p. 92 et 93.

C'est ainsi que nous y relevons le souci du prophète d'assurer la libre formation des prix par le jeu normal de la concurrence, qu'il entendit protéger contre toute atteinte, venant, soit du côté de l'Etat, soit de celui des particuliers. En effet, d'une part il défendit l'accaparement (1), acte qui constitue un monopole privé, immoral, viciant la libre formation des prix, d'autre part il se prononça contre l'intervention de l'Etat dans les échanges par son refus de tarifer les prix.

Voici comment il répondait au peuple qui se plaignait à lui de la cherté de la vie à Médine et qui le priait de tarifer les prix : « Le bon marché et la cherté de la vie, dit-il, sont dans la main de Dieu, c'est lui qui fixe les tarifs.... Je veux comparaître devant Dieu sans que personne puisse me poursuivre pour aucune injustice que j'aurais commise envers sa personne, son sang et son bien » (2).

Le phénomène de la formation et de la variation des prix, apparaît donc au prophète, comme le résultat de facteurs divers, régis par des lois providentielles, contre lesquelles l'Etat doit se garder d'intervenir, sous peine de commettre une injustice, en causant des préjudices aux intérêts individuels, et par là, à l'intérêt social.

Enfin, cette tendance libérale se manifeste d'une façon frappante dans ce hadith : « Laissez les créatures de Dieu gagner les uns des autres » (3).

Plus tard, cette tendance, sera élevée à la hauteur

---

(1) Al Ibadi, op. cit. II, 262 ; Abou Youssouf, p. 203, Note 3.

(2) Abou Youssouf, p. 75 et 76.

(3) Al Moubarad; op. cit. T. I, p. 32.

d'une doctrine, dans les écrits des sociologues et encyclopédistes musulmans (2).

---

(2) Ainsi Ibn Khaldoun condamne l'idée de l'Etat entrepreneur, et les monopoles d'Etat : « Le Souverain (l'Etat) » dit-il notamment « qui fait le commerce pour son propre compte, nuit aux intérêts de ses sujets et ruine les revenus de l'Etat... si le souverain voulait comparer les faibles profits qui dérivent de ses entreprises commerciales et agricoles, avec les sommes provenant des impôts, il les regarderait comme moins que rien », op. cit. T. II, p. 96 et 97. Al Djahiz fait un éloquent tableau des avantages que recueillent les hommes de la liberté de l'industrie et du commerce. Op. cit. T. II, p. 30. Les individus étant maîtres de leurs biens et produits, l'industrie et le commerce étant libres, la valeur a pour base non point naturellement le travail, mais l'utilité. La notion de la valeur utilité a été dégagée nettement par ce même auteur ; voici comment il s'exprime : « Ne vois-tu pas qu'un homme ne vend jamais une marchandise qu'en croyant que le dirham (pièce de monnaie) qu'il reçoit en échange, est meilleure (c'est-à-dire plus utile) pour lui que sa marchandise, que, par contre, personne n'achète une marchandise moyennant un dirham, que lorsqu'il trouve que cette marchandise vaut mieux pour lui que son dirham. Si en effet le propriétaire de la marchandise voyait en elle la même utilité qu'y voit le propriétaire du dirham, et inversement, si le propriétaire du dirham trouvait en lui la même utilité qu'y trouve le propriétaire de la marchandise, jamais il n'y aurait entre eux ni vente, ni achat, ce qui engendrerait la désorganisation totale et la ruine finale (dans l'échange). Loué soit (Dieu) qui nous a fait aimer ce qui est dans les mains des autres, et fait désirer aux autres ce qui se trouve dans nos mains, afin que l'échange ait lieu : l'échange ayant lieu, le gain se trouve assuré, et par là, la vie en société (ou les moyens de vivre) » Op. cit. p. 40 et 41.

## CONCLUSIONS

---

De l'examen que nous avons fait de l'Islamisme, en tant que législation et mouvement social, il nous est apparu, que sur le terrain économique, le système consacré par lui, n'a rien de commun avec les systèmes égalitaristes dont fait partie le Socialisme.

Certes, aux points de vue juridique et politique, la doctrine prêchée par Mahomet, a introduit parmi les hommes, une égalité, qui était inconnue jusqu'alors en Arabie, berceau de l'Islamisme, sinon même dans toute la société antique, et qui, à plus d'un point, ne cède point le pas à celle des démocraties modernes. Mais à côté de cette égalité des droits, elle n'a point voulu admettre l'égalité économique ; elle l'a, au contraire, explicitement ou implicitement écartée.

En se refusant d'acquiescer au nivellement des fortunes et en consacrant la propriété privée comme base des rapports économiques, en écartant l'intervention de l'Etat dans la production et l'échange, l'Islamisme, ne se sépare-t-il pas, en effet, aussi bien du Partagisme, de l'Anarchisme que du Socialisme, et ne se range-t-il pas plutôt du côté de la doctrine appelée de nos jours : Individualisme ?

Par le fait qu'il a maintenu l'inégalité des conditions qui, somme toute, s'harmonise avec les inégalités naturelles, œuvre de la Providence, il n'entend pas aller à l'encontre du sentiment de justice, qui anime toute sa doctrine. Comme nous l'avons fait remarquer au commencement de cet ouvrage, le problème de justice est lié

à celui d'utilité générale, ou, comme le dit éloquemment M. Aftalion, (1) « l'utilité du régime doit décider de sa justice ».

Partant de ce principe, l'Islamisme ne devait pas considérer comme injuste un régime économique, qui, en dépit des inégalités qu'il engendre, assure mieux, en fin de compte, dans son esprit, l'intérêt général, qu'un régime qui établirait l'égalité des conditions, mais qui irait à l'encontre de l'utilité sociale. D'ailleurs, l'Islamisme ne reste point indifférent en face des maux que peuvent engendrer les inégalités dont nous avons parlé ; il s'efforce de les réduire à leur minimum, par la charité et par la « zakât », impôt obligatoire, destiné en grande partie à l'assistance publique, fondée sur l'idée de solidarité.

Ainsi, l'Islamisme est incompatible avec le Socialisme, et se classe avec l'Individualisme économique. Il n'en a pas moins pour but l'intérêt de la Société et le bonheur de l'Humanité.

---

(1) Op. cit. 213.

Vu : Le Président de Thèse,  
Aug. DESCHAMPS.

Vu : Le Doyen,  
M. BARTHELEMY.

Vu et permis d'imprimer,  
*Le Recteur,*  
S. CHARLETY.

## BIBLIOGRAPHIE

---

LE CORAN (texte arabe).

AL-ABCHIHÎ : Al-Moustatraf, 2 vol. Le Caire 1315 (Hégire).

ABDERRAZEK (Ali) : Al-Islam oua Oussouloul houkm.

(Essai sur les principes de gouvernement dans l'Islamisme).

Le Caire, 3<sup>e</sup> édit. 1925.

ABDOU (Mouhammad) : Rissalatoul Taühid (Théologie musulmane)

Le Caire, 1343 H.

ABOU YOUSOF JAKOUB : Kitaboul Kharadj (Livre de l'Impôt Foncier), Le Caire 1928, Trad. fr. par M. Fagnan; Geuthner édit. Paris 1921.

ABOUL FIDA : Histoire, 4 volumes.

Le Caire, 1325 H.

AFTALION : Les fondements du Socialisme. Rivière, édit

Paris, 1923.

ALLIX : Traité élémentaire de Science des Finances et de Législation Financière française : 5<sup>e</sup> édit. Rousseau, Paris 1927.

ALI (le Khalif) : Nahdjoul Balagha (Homélie, Lettres, Paroles) rassemblées par Al. Charif Al-Radi.

Tripoli de Syrie, 1313 H.

AL-BOUKHARI : Traditions islamiques, 9 vol. Le Caire 1314 H ; trad. fr. par Houdas et Marçais, 4 vol. Paris 1908. Imprimerie Nationale ; Leroux, édit.

VAN DEN BERG : Principes de droit musulman. Trad. fr. par F. de Tersant, Alger 1896.

AL-BAIDAOUÏ : Commentaires du Coran. Le Caire 1344 H.

M. BAKHIT : Fatwa (arrêt jurisprudentiel). Le Caire 1919.

AL-CHAARANI : Al-Mizanoul Koubra (droit musulman), 2 vol. Le Caire 1279 H.

- AL-CHAHRISTANI : Al-Milal oual Nihal (Histoire des Sectes).  
Le Caire 1266 H.
- CARRA DE VAUX (baron) : Les Penseurs de l'Islam, 5 vol.  
Geuthner, édit. Paris 1921-1926.
- DE COÉJÉ : Les Carmaths du Bahraïn. Leyde 1862.
- AL-DJAHIZ : Chapitres choisis, en marge de Al-Moubarrad.
- A. DESCHAMPS : Histoire des idées socialistes. Cours professé à la  
Faculté de Droit, de Paris.  
Les Cours de Droit, édit. : Paris 1926-1927.
- G. DUGAT : Histoire des Philosophes et des Théologiens Musul-  
mans, Paris 1878.
- E. FAGUET : Questions politiques, 1 vol. 1899.
- Ch. GIDE : Cours d'Economie Politique. Paris 1925. Sirey, édit.
- Ch. GIDE et Ch. RIST : Histoire des Doctrines économiques,  
Sirey, 5<sup>e</sup> édit., Paris 1926.
- GOLDZIHHER : La loi et le Dogme de l'Islam, Paris 1920,  
Geuthner, édit. Trad. fr. par F. Arin.
- R. GONNARD : Histoire des Doctrines économiques, nouv. Libr.  
Nationale, Paris 1924.
- AL-HALABI : (Bourhanoul Dine) : Al Sira al-Halabia (vie de  
Mahomet), 3 vol. Le Caire 1320 H.
- AL-HASKAFI : Al-Dourroul Moukhtar (droit Musulman), 2 vol.  
Le Caire 1277 h.
- HEYD : Histoire du Commerce du Levant, 2 vol. Liepzig 1864.
- HOUDAS : Islamisme, Dujarric, édit., Paris 1904.
- AL-IBADI : Al-Djahhara al-Naïrah (Droit Musulman), Commen-  
taires sur Koudouri, 2 vol. Constantinople 1316 h.
- IBN ABBASS : Commentaires du Coran. Le Caire 1316 H.

- IBN HAZN : Al-Nassikh oual Mansoukh (de l'Abrogeant et de l'Abrogé dans le Coran); en marge de Ibn Abbass.
- IBN KHALDOUN : Al-Moukaddimah : Le Caire, 1322 H. trad. fr. par de Slane. Les Prolégomènes, 3 vol., Paris 1865. Imprimerie Nationale.
- IBN TAIIIAH : Minhadjoul Sounna (Théologie et droit musulman) 4 vol. Le Caire, 1327 H.
- KASIMIRSKI : Traduction du Coran, 2 vol. E. Fasquelle, édit. Paris 1925.
- LAMMENS R. P. : Le Berceau de l'Islam. Rome 1914.
- A. LEROY-BEAULIEU : Le Christianisme et le Socialisme, dans : Religions et Sociétés. F. Alcan, édit. Paris 1905.
- K MARX et F. ANGELS : Manifeste communiste Rieder, édit. Paris 1925.
- G. MAY : Elément de Droit Romain : Sirey, 14<sup>e</sup> édit., Paris 1922.
- MAULANA CHIBLI : Histoire de l'Islam, trad. turque par Oumar Riza, Constantinople 1928.
- AL. MAWERDI : Al Ahkamoul Soultaniah : (Statuts gouvernementaux), trad. fr. par M. Fagnan. Alger 1915.
- IBID : Adaboul Dounia oual Dîne (Mélanges de Littérature de Sociologie et de Pédagogie musulmanes). Le Caire 1318 H.
- AL MASSOUDI : Commentaires du Coran, en marge de Al. Razi.
- AL-MOUBARRAD : Al Kamel (Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Droit), 2 vol. Le Caire 1323 H.
- E. MONTET : Traduction du Coran. Payot, édit. Paris 1929.
- AL-MAÇAFI : Charhoul Manar (Traité d'herméutique), 3 vol. Le Caire 1321 H.
- I. NAUPHAL : Cours de droit musulman. St-Pétersbourg 1886.
- AL-NIÇABOURI : Commentaires du Coran. Indes 1280 H.

- PAUL Louis : Avenir du Socialisme. Fasquelle, édit. Paris 1905.
- PERRON (D<sup>r</sup>) : Notice sur la Balance de la loi musulmane de Chaarani. Alger 1875.
- A. PUECH : Le Christianisme des premiers siècles et la question sociale, dans Religions et Sociétés. Alcan, édit. Paris 1905.
- M. PLAGNOL : Traité élémentaire de Droit civil, 3 vol. Libr. Générale de dr. et juris. 9<sup>e</sup> éd. Paris 1922-1924.
- PLATON : Traité de la République.
- AL-RAZI : Gd commentaire du Coran. Le Caire 1289 H.  
*Revue des Etudes Islamiques* : Geuthner, édit. Paris.
- SERTILLANGES R.P. : Socialisme et Christianisme, Lecoffre, édit. Paris 1905.
- AL-SOUYOUTI : Asbaboul Nouzoul (Motifs de révélation du Coran) en marge d'Ibn Abbass.
- H. TRUCHY : Cours d'Economie Politique, 2 vol. Sirey, édit. Paris 1921.
- G. ZAIDAN : Histoire de la civilisation islamique. Le Caire 1902.
-

## TABLE DES MATIÈRES

---

|                                                                                                                                              |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| AVANT-PROPOS .....                                                                                                                           | 5  |
| INTRODUCTION. — L'Islamisme et la question sociale ..                                                                                        | 7  |
| SOMMAIRE :                                                                                                                                   |    |
| 1) L'Islamisme n'est ni indifférent ni hostile à l'acquisition des richesses .....                                                           | 8  |
| 2) L'existence de préoccupations sociales dans l'Islamisme. — Le cumul du temporel et du spirituel. — Critique de la thèse de M. Abderrazek. | 9  |
| 3) Définition du Socialisme .....                                                                                                            | 14 |
| CHAPITRE I. — L'Islamisme et l'égalité .....                                                                                                 | 15 |
| SECTION I. — Egalité des droits. ....                                                                                                        | 16 |
| SECTION II. — Egalité de fait .....                                                                                                          | 17 |
| § 1) Traits historiques. Examen de certains faits et idées .....                                                                             | 17 |
| a) Attitude de l'Islamisme durant la période mecquoise en face des riches et des pauvres..                                                   | 18 |
| b) La fraternité adoptive provisoire établie à Médine .....                                                                                  | 19 |
| Le partagisme repoussé .....                                                                                                                 | 19 |
| c) Gens de la Souffa .....                                                                                                                   | 22 |
| d) Doctrine du compagnon Abou Zarr .....                                                                                                     | 24 |
| § 2) Le problème de l'égalité, dans les textes et dans les faits .....                                                                       | 29 |

|                                                                                                   |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| CHAPITRE II. — La propriété individuelle .....                                                    | 34 |
| SECTION I. — Inviolabilité de la propriété privée .....                                           | 35 |
| SECTION II. — Biens soumis à la propriété privée ....                                             | 37 |
| § 1) Situation particulière des terres conquises à<br>l'ennemi, dans la Doctrine .....            | 39 |
| Examen du précédent du Khalife Oumar .....                                                        | 40 |
| § 2) Examen des restrictions apportées au droit de<br>propriété à l'égard de certains biens ..... | 45 |
| a) Restriction apportée au droit de propriété<br>sur l'eau .....                                  | 46 |
| b) Servitude sur les pâturages .....                                                              | 49 |
| c) Servitude d'affouage .....                                                                     | 50 |
| SECTION III. — Fondement de la propriété privée. —                                                |    |
| Modes d'acquisition .....                                                                         | 51 |
| § 1 Modes originaires : conquête, occupation. Part<br>du travail dans ces modes .....             | 52 |
| § 2) Modes dérivés .....                                                                          | 54 |
| a) L'achat .....                                                                                  | 54 |
| b) Le don .....                                                                                   | 54 |
| c) La succession .....                                                                            | 55 |
| Testamentaire .....                                                                               | 55 |
| « Ab intestat » .....                                                                             | 55 |
| SECTION IV. — Les revenus capitalistes .....                                                      | 60 |
| § 1) La rente .....                                                                               | 61 |
| § 2) Le fermage .....                                                                             | 62 |
| § 3) Le métayage .....                                                                            | 62 |
| § 4) Le profit. — Existence du Salarial .....                                                     | 63 |
| § 5) L'intérêt ou l'usure .....                                                                   | 66 |

|                                                                                      |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------|----|
| CHAPITRE III. — L'Islamisme et la question de la suppression de la famille. ....     | 69 |
| CHAPITRE IV. — L'Islamisme et la question de la socialisation des biens .....        | 73 |
| SECTION I. — Examen de certaines institutions .....                                  | 73 |
| § 1) Les réserves ou Hima .....                                                      | 73 |
| § 2) Les biens de main-morte ou Wakfs .....                                          | 74 |
| SECTION II. — L'Islamisme a-t-il connu l'impôt en tant qu'instrument d'égalité ..... | 77 |
| § 1) Regard d'ensemble sur les impôts en droit musulman .....                        | 77 |
| § 2) La Zakât .....                                                                  | 78 |
| A) Perception .....                                                                  | 79 |
| Tarif .....                                                                          | 79 |
| Assiette .....                                                                       | 79 |
| Taux .....                                                                           | 80 |
| La Zakât est un impôt destiné à être acquitté sur le revenu .....                    | 80 |
| B) Affectation des recettes provenant de la Zakât .....                              | 83 |
| C) But de la Zakât .....                                                             | 84 |
| SECTION III. — Rôle de l'Etat musulman dans le domaine économique .....              | 88 |
| CONCLUSION .....                                                                     | 91 |
| BIBLIOGRAPHIE .....                                                                  | 93 |
| TABLE DES MATIÈRES .....                                                             | 97 |





